

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

« FAIS POUR MOI COMME TU AS FAIT POUR ALARA » :
ANCÊTRES ET LÉGITIMITÉ DANS LE DISCOURS ROYAL NUBIEN
(7^e-6^e SIÈCLES AV. J.-C.)

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
JESSICA BOUCHARD

FÉVRIER 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la réussite de cette entreprise. Par vos encouragements et vos conseils judicieux, par votre constante disponibilité et votre générosité inestimable, vous m'avez permis de mener à bien ce projet et de me pousser toujours plus loin. Merci aussi aux amis et collègues qui, durant ces trois années, m'ont appuyé, chacun à leur façon. Vos petits mots, votre compréhension, vos discussions intéressées et la myriade d'autres façons dont vous m'avez témoigné votre enthousiasme, appui et confiance en moi, aussi discrètes soient elles, ont attisé les flammes de ma passion et rempli mon cœur de gratitude.

À vous, qui savez qui vous êtes. Merci encore pour tout. Si je ne vous l'ai pas adéquatement démontré, sachez que votre aide était indispensable

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	v
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
UN ÉTAT DE LA QUESTION : LES ANCÊTRES ROYAUX DANS L'IDÉOLOGIE	
NUBIENNE	7
1.1. Les sources.....	7
1.1.1. Les stèles de Taharqo.....	7
1.1.2. Les stèles d'Aspelta	11
1.1.3. Les sources secondaires	16
1.2. Historiographie	17
1.2.1. L'idéologie royale nubienne	18
1.2.2. Ancêtres et construction identitaire royale.....	21
1.2.3. Le passé et sa fonction légitimatrice pour les rois nubiens	26
1.3. Conclusions.....	29
CHAPITRE II	
ANCÊTRES ET LÉGITIMATION DANS LE DOUBLE ROYAUME AVANT	
TAHARQO	32
2.1. Les pharaons égyptiens et leurs ancêtres	32
2.2. Kashta et Piye : l'unification de l'Égypte et de la Nubie (c. 760-722)	41
2.3. L'importance du passé égyptien sous Shabaqo et Shebitku (c. 721-690).....	46
2.4. Conclusions.....	50
CHAPITRE III	
TAHARQO ET LA PROMOTION D'UNE NOUVELLE CONSTRUCTION MYTHICO-	
POLITIQUE.....	55
3.1. Taharqo et la tradition pharaonique	55
3.2. La faveur du prédécesseur comme preuve de légitimité	58

3.3. Le pacte ancestral avec Amon : de nouvelles modalités de légitimité.....	63
3.4. Conclusions.....	72
CHAPITRE IV	
LA LÉGITIMITÉ ROYALE AU TEMPS D'ASPELTA : ENTRE CONTINUITÉ GÉNÉALOGIQUE ET SEGMENTATION DYNASTIQUE	77
4.1. De Taharqo à Aspelta : continuité et redéfinition de l'idéologie	78
4.2. La légitimité d'Aspelta : une affaire de femmes	83
4.3. Khaliut : un ancêtre mystérieux au cœur de la théorie des deux branches dynastiques.....	95
4.4. Conclusions.....	100
CONCLUSION.....	102
ANNEXE A – LES SOURCES PRINCIPALES	108
ANNEXE B – TITULATURE DES ROIS NUBIENS.....	120
LISTE DES RÉFÉRENCES ET BIBLIOGRAPHIE.....	127

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Abréviations terminologiques

AE : Ancien Empire
PPI : Première Période Intermédiaire
ME : Moyen Empire
DPI : Deuxième Période Intermédiaire
NE : Nouvel Empire
TPI : Troisième Période Intermédiaire

DAA : Divine Adoratrice d'Amon
DÉA : Divine Épouse d'Amon

Abréviations de périodiques et collections¹

ÄgLev: *Ägypten und Levante. Zeitschrift für ägyptische Archäologie und deren Nachbargebiete* (Vienne, Autriche)
AJA : *American Journal of Archaeology*. Archaeological Institute of America (New York, Baltimore, puis Norwood)
ASAE : *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (Le Caire)
BIFAO : *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (Le Caire)
BiOr : *Bibliotheca orientalis. Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten* (Leyde)
BzS : *Beiträge zur Sudanforschung* (Vienne, Autriche)
CdE : *Chronique d'Égypte*. Fondation égyptologique Reine Élisabeth (Bruxelles)
CRAIBL: *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (Paris)
CRIPeL : *Cahiers de recherches de l'Institut de papyrologie et égyptologie de Lille*. Université de Lille (Lille)
FHN : T. Eide et al. *Fontes Historiae Nubiorum*, 1994-2000 (Bergen)
GM : *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* (Göttingen)
HTR : *Harvard Theological Review*. Université Harvard (Chico, Calif.)
IBAES : *Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie* (Berlin)
IFAO : Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)
JARCE : *Journal of the American Research Center in Egypt* (Boston, New York)
JEA : *Journal of Egyptian Archaeology*. Egypt Exploration Society (Londres)
JEH : *Journal of Ecclesiastical History*. Université de Cambridge (Cambridge)
JMFA : *Journal of the Museum of Fine Arts, Boston* (Boston)
JNES : *Journal of Near Eastern Studies*. Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, Université de Chicago (Chicago, Ill.)
JSSEA : *Journal of the Society of the Studies of Egyptian Antiquities* (Toronto)

¹ Nous avons adopté les abréviations préconisées par l'IFAO et recensées dans un document produit à son intention par Bernard Mathieu (2010). Elles sont disponibles en ligne sur leur site web à l'adresse suivante : <http://www.ifao.egnet.net/uploads/publications/enligne/Abreviations.pdf>.

- KRI* : K. A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, 1969-1990 (Oxford)
- LÄ* : *Lexikon der Ägyptologie* (Wiesbaden)
- MDAIK*: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Abt. Kairo* (Wiesbaden, Mayence)
- MIFAO* : Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale (Le Caire)
- MittSAG* : *Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin* (Berlin)
- NEHET* : Revue numérique d'Égyptologie du Centre de Recherches Égyptologiques de la Sorbonne et du Centre de Recherches en Archéologie et Patrimoine de l'Université libre de Bruxelles (Paris)
- OIP*: *Oriental Institute Publications*. Université de Chicago (Chicago, Ill.)
- Or* : *Orientalia. Comment. periodici Pontificium Institutum biblicum* (Rome)
- RECAPO* : *Revue d'Études des Civilisations Anciennes du Proche-Orient* (Montréal)
- RevArch* : *Revue archéologique* (Paris)
- Saeculum* : *Saeculum. Jahrb. für Universalgesch.* (Fribourg, All., Munich)
- SAK* : *Studien zur altägyptischen Kultur* (Hambourg)
- SNRec* : *Sudan Notes and Records* (Khartoum)
- Urk* : *Urkunden des ägyptischen Altertums* (Leipzig, Berlin)
- Wb* : A. Erman et H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 1926-1963 (Leipzig, Berlin)
- ZÄS* : *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (Leipzig, Berlin)

RÉSUMÉ

Le royaume de Kouch, entité politique de Nubie antique dont l'histoire fut longtemps mêlée à celle de l'Égypte, émergea au 8^e siècle av. J.-C. et conquiert son grand voisin du Nord. Ainsi, les rois nubiens se trouvaient dans la position délicate de devoir légitimer leur règne sur deux royaumes distincts : l'Égypte et la Nubie. Or, la construction d'une idéologie qui puisse à la fois soutenir et renforcer la royauté kouchite tout en s'accordant aux principes inhérents à chacune des sociétés ne fut pas un processus invisible ni immuable. Il est effectivement possible de suivre son développement à travers l'analyse d'un marqueur identitaire décisif, c'est-à-dire l'utilisation des ancêtres à des fins de légitimation royale. La définition du passé évoqué et la forme de son instrumentalisation dans le discours permet de distinguer les éléments historiques qui étaient aptes à conférer au roi une mesure de légitimité. L'analyse de ces deux paramètres contribue alors à comprendre l'évolution du phénomène au cours des 7^e-6^e siècles et en quoi celle-ci était un produit direct des bouleversements géopolitiques. À cette fin, la période charnière entre le règne de Taharqo et Aspelta s'illustre comme un cadre de choix pour observer les mécanismes culturels à l'œuvre dans la construction de l'identité royale. En effet, ces rois durent construire leur identité et afficher leur légitimité dans des circonstances fluctuantes nécessitant une quasi constante adaptation. Au même titre que la conquête de l'Égypte marqua sans aucun doute un point tournant dans l'articulation de la légitimité, sa perte entraîna inévitablement une révision des modalités de légitimité qui reflète les changements dans la composition sociale du royaume. Ainsi, l'analyse des inscriptions des rois nubiens permet de conclure que l'emphasis accrue placée sur le discours de légitimation en temps de trouble et la transition d'une légitimité purement égyptienne vers une cadran davantage avec les idéaux nubiens fut propulsée par la perte du territoire égyptien et atteignit son paroxysme dans les inscriptions d'Aspelta.

Mots-clés : Royaume de Kouch ; XXV^e dynastie ; Ancêtres ; Légitimation ; Discours royal.

INTRODUCTION

Les grandes civilisations africaines restèrent longtemps cachées dans l'ombre des récits historiques hérités des peuples européens. Tout à la fois symptôme de leur héritage oral que de l'endurance de l'impérialisme colonisateur, elles ne diffusèrent que tardivement des monuments de mémoire culturelle démontrant une idéologie dont le schéma s'avère être pourtant élaboré et cohérent. Parmi ces civilisations, nous pouvons compter le royaume de Kouch, entité politique formée en Nubie antique dont l'histoire fut longtemps mêlée à celle de l'Égypte. À la suite de la domination égyptienne durant la période du NE (1552-1069 av. J.-C.)², la région s'aggloméra en formations politiques indépendantes, dont le développement échappe toujours aux nubilogues. Trois siècles plus tard, la conquête de l'Égypte par Piye, souverain de Napata, inspira la plus longue inscription hiéroglyphique de l'histoire de l'Égypte et marqua le début de l'unification des deux royaumes d'Égypte et de Nubie sous le contrôle de la XXV^e dynastie.

Nous connaissons relativement bien le déroulement de l'histoire de la XXV^e dynastie en Égypte (c. 750-650). Au contraire, il reste beaucoup de recherches à effectuer avant de cerner l'histoire du royaume de Kouch. Nous savons, grâce à George Andrew Reisner et ses fouilles dans le cimetière d'El-Kurru, que ce pouvoir fut vraisemblablement fondé par les ancêtres immédiats de Piye, quoique nous ignorions les raisons et les modalités de l'unification initiale. Néanmoins, l'idéologie qu'ils construisirent pour asseoir leur pouvoir s'illustre comme un amalgame savant des coutumes locales et d'emprunts culturels. À leur suite, les pharaons de la XXV^e dynastie adoptèrent une sélection de traditions égyptiennes, telles que la titulature royale complète, la mythologie pharaonique du roi-Horus ainsi que les rituels funéraires royaux, mais se firent tout de même enterrer dans le cimetière ancestral d'El-Kurru³, s'associant de manière effective à ses plus anciens occupants. Au milieu du VII^e siècle, l'invasion assyrienne de l'Égypte et la perte subséquente du pouvoir nubien sur ce territoire ne semble entraîner aucune rupture marquée dans le discours idéologique et les

² Les dates de ce travail devront être comprises comme étant av. J.-C., sauf lorsqu'indication contraire.

³ À l'exception de Taharqo, qui fonda une nouvelle nécropole à Nuri.

souverains de Napata continuèrent à se succéder. La lignée royale peut alors être suivie grâce aux tombes de Nuri, puis de Begarawiyah, et aux textes conservés de Gebel Barkal, Kawa et Méroé. Jusqu'au III^e siècle av. J.-C., date où la langue écrite passa de l'égyptien hiéroglyphique au méroïtique, les textes et les monuments dont nous avons hérité attestent de l'élaboration d'un discours légitimateur appuyé par un réseau conceptuel complexe qui témoigne à la fois de l'adoption de certaines croyances égyptiennes, de leur adaptation aux circonstances géopolitiques et de l'articulation de principes « locaux ».

Ainsi, les rois nubiens se trouvaient dans la position délicate de devoir légitimer leur règne sur deux royaumes distincts : l'Égypte et la Nubie. Or, la construction d'une idéologie qui puisse à la fois soutenir et renforcer la royauté kouchite tout en s'accordant aux principes inhérents à chacune des sociétés ne fut pas un processus invisible ni immuable. Il est effectivement possible de suivre son développement à travers l'analyse d'un marqueur identitaire décisif, c'est-à-dire l'utilisation des ancêtres à des fins de légitimation royale. À l'instar des pharaons égyptiens, les souverains nubiens misèrent sur la mémoire de leurs ancêtres glorieux pour établir leur légitimité, tant par association que par descendance, et l'identité de ces derniers permet de comprendre l'autorité à laquelle ces rois se référaient pour proclamer leur juste règne.

Nous nous sommes donc posé plusieurs questions concernant les rois défunts et leur rôle dans le processus complexe de légitimation. Pour commencer, quelles sont les sources qui nous lèguent ces mentions ancestrales dans les discours royaux et que nous disent-elles? Par qui, pour qui et pourquoi furent-elles composées et affichées? Ensuite, quels rois mentionnèrent leurs prédécesseurs dans leurs inscriptions et à qui s'associèrent-ils? Pourquoi ceux-ci plutôt que d'autres? Quelle était la fonction particulière de chacune des références? Est-ce que ces ancêtres étaient évoqués à titre d'archétype royal ou est-ce que ces références servaient à expliquer un état inhabituel? Pouvons-nous déceler dans le contexte historique ou dans l'idéologie spécifique à leur règne des raisons qui expliqueraient l'usage (général ou spécifique) des ancêtres aux fins de légitimation? Finalement, qu'est-ce que le choix d'ancêtres et l'articulation de légitimité nous apprennent sur le contexte de production des écrits? Au-delà de légitimer le roi, ses référents avaient-ils une autre fonction à l'intérieur du discours royal, tel qu'un désir d'enregistrer une généalogie ou honorer un ancêtre?

Nous ne présumons pas pouvoir répondre parfaitement à l'entièreté de ces questions. Nous croyons que la richesse du contenu des sources, concernant notamment la perception du passé et son utilisation dans les inscriptions royales, n'a pas encore été pleinement exploitée, mais nous savons aussi que la quantité restreinte de textes, les dommages causés aux monuments et inscriptions, l'état inachevé des fouilles et de la recherche ainsi que l'ambiguïté de la langue écrite empruntée sont des embûches de taille à la compréhension de l'idéologie de la civilisation nubienne. Toutefois, les sources disponibles sont particulièrement loquaces durant certains règnes, tels que ceux de Taharqo et d'Aspelta, et leur étude permettra, nous l'espérons, de mettre en lumière la fonction des références ancestrales ainsi que les modalités de celles-ci. Grâce à une analyse comparative, les critères de légitimité des rois nubiens seront confrontés aux traditions de l'idéologie pharaonique et seront replacés dans le contexte des inscriptions royales de la TPI. De plus, les spécificités des référents évolueront au fil du temps. Un fin examen des mentions d'ancêtres dans le discours royal kouchite permettra donc de distinguer plusieurs particularités idéologiques qui éclairent le processus de construction identitaire à l'œuvre et, potentiellement, les facteurs impulsifs se cachant derrière. Nous pouvons d'ailleurs avancer quelques idées préliminaires qui guideront notre réflexion et que nous allons aborder dans notre analyse.

Les ancêtres, participant à légitimer les rois et à forger leur discours, sont une fenêtre décisive et novatrice par laquelle observer l'identité culturelle des rois et la construction de l'idéologie royale. Il ne s'agit donc pas d'étudier le culte des ancêtres, une pratique répandue, institutionnalisée et sans aucun doute importante. Il est plutôt question de s'interroger sur le lien qui existe entre l'histoire, représentée ici plus précisément par les ancêtres, et le discours légitimateur du roi. Le passé est effectivement une source importante de référence lors de la construction identitaire d'un individu, d'autant plus pour un roi cherchant à promouvoir une image en concordance avec les idéaux de la culture politique d'un peuple. Il ne faut d'ailleurs pas confondre la légitimation du pouvoir des rois et des notions de propagande royale, qui sont anachroniques. Ainsi, Török (1998b, p.213) écrit :

« They [les inscriptions royales] were conceived by a professional and social elite and were destined not merely to manifest legitimate regency but principally to act as most elevated, explicit, and central manifestations of political thinking. It is a common misconception that royal re-statements of the theologically

founded myth of the state would have been intended to function as "propaganda" ».

En effet, le discours légitimateur que nous étudions avait pour fonction d'insister sur la conformité du roi avec l'archétype véhiculé par l'idéologie et d'inscrire celui-ci dans le cours de l'histoire avec les (autres) monarques glorifiés. Par ailleurs, le choix de référents ancestraux ne manque pas de nous renseigner sur la perception qu'avaient les rois de leur passé; dans la mesure où ceux-ci appuyaient leur pouvoir sur des rois défunts dont la légitimité était inébranlable (ou non), leurs références permettent d'établir quels fondements primaient dans l'énonciation de la légitimité politique. À ce titre, la période charnière entre le règne de Taharqo et Aspelta s'illustre comme un cadre de choix pour observer les mécanismes culturels à l'œuvre dans la construction de l'identité royale. En effet, ces rois durent construire leur identité et afficher leur légitimité dans des circonstances fluctuantes nécessitant une quasi constante adaptation. Au même titre que la conquête de l'Égypte marqua sans aucun doute un tournant dans l'articulation de la légitimité⁴, sa perte entraîna inévitablement une révision des modalités de légitimité qui reflète les changements dans la composition sociale du royaume.

Nous croyons tout d'abord que l'association aux ancêtres et les références au passé durant la XXV^e dynastie avaient une fonction importante, celle de l'inscription du roi dans la continuité, mais devaient s'énoncer de manière délicate. Par l'étendue géographique et la variété culturelle du Double Pays sous les pharaons nubien, ceux-ci devaient se présenter comme souverains légitimes de deux entités ayant un bagage historique différent et dont l'idéologie s'exprimait en des schèmes mythico-politiques distincts. Durant les règnes de Kashta, Piye, Shabaqo et Shebitku, les souverains démontraient une certaine fierté à rappeler leur particularité dynastique, mais ne manquaient pas d'insister sur l'idéologie pharaonique, peaufinée et installée depuis des millénaires, pour asseoir solidement leur pouvoir et présenter un règne légitime sur l'Égypte. On remarque donc la production de documents marquant l'adoption et la perpétuation des conceptions égyptiennes, comme la Pierre de Shabaqo, et l'utilisation d'outils légitimateurs pharaoniques, comme les titulatures royales.

⁴ Un moment clé dans l'histoire de la royauté kouchite qui est malheureusement hors d'atteinte par manque de sources écrites. En plus d'un silence sur l'organisation et l'idéologie du Royaume de Kouch émergeant, les sources égyptiennes de l'époque détaillent une situation politique complexe causant un degré impressionnant de confusion chez les historiens de la TPI.

Cependant, l'équilibre précaire des deux cultures dans la construction de l'identité royale ne se maintint pas éternellement; le déclin du pouvoir nubien en Égypte entraîna une réorientation du discours légitimateur, tel qu'illustré avec précision durant le règne de Taharqo. Nous voyons alors transparaître un respect grandissant pour les impératifs dictés par la culture nubienne, notamment dans les inscriptions de Kawa, qui lèguent le récit de la mythification d'Alara via la mise en valeur d'un pacte ancestral avec Amon. Taharqo tenta alors d'élever son ancêtre au statut d'archétype de roi légitime et d'appuyer son règne sur une continuité qui n'avait aucune portée sur le territoire égyptien. C'est ainsi que l'étude des ancêtres et de la réappropriation du passé royal dans les écrits permet de rendre compte du changement de paradigme qui s'opère durant la période charnière où les rois nubiens voient leur hégémonie se réduire drastiquement et leur discours changer de public cible.

Les rois suivant Taharqo poursuivirent l'utilisation des outils de légitimation mis en place sous les rois de la XXV^e dynastie. Cependant, nous croyons qu'il s'agit avant tout d'une récupération de leur idéologie et d'une inscription à leur suite plutôt qu'une perpétuation des croyances politiques pharaoniques et d'une tentative de revendication d'une ascendance royale égyptienne. Cette idée devient d'autant plus claire lorsqu'on observe les inscriptions d'Aspelta, qui formule sa légitimité grâce à des références qui ne proviennent définitivement pas de la culture égyptienne. Effectivement, Aspelta fit reposer son pouvoir sur une ascendance féminine, désormais, malheureusement, fortement endommagée. Cette légitimation par la femme présente un nouvel aspect de l'idéologie royale (ou du moins un aspect récemment mis à l'avant-plan) qui mérite d'être analysé de plus près, et qui, selon nous, indique une volonté de se rattacher à une lignée ancestrale. Parallèlement, nous pensons que l'insistance d'un roi sur un ancêtre de première importance, comme ce fut le cas de Taharqo et Aspelta, reflète un besoin accru de se rattacher à la tradition dans un contexte tumultueux, instable ou nouveau. Nous percevons d'ailleurs des soubresauts de cette technique légitimatrice à travers les écrits plus tardifs d'Irike-Amannote et de Nastasen. Ainsi, les souverains de la XXV^e dynastie et les rois nubiens qui les suivirent construisirent, selon leurs besoins, la fondation idéologique sur laquelle reposait leur pouvoir.

Afin de mener à bien notre examen de la récupération du passé et des ancêtres dans le discours de légitimation royale chez les rois nubiens, avec une emphase particulière placée

sur la période transitionnelle de Taharqo à Aspelta, il convient tout d'abord d'exposer l'état de la question. Nous pourrions ainsi présenter les sources principales et secondaires qui serviront à notre étude ainsi qu'aborder les antécédents historiographiques de notre sujet. Nous survolerons ensuite l'histoire de l'utilisation des ancêtres et, de manière plus englobante du passé, dans les inscriptions royales égyptiennes, en décrivant d'abord les fondements idéologiques liant la légitimité du pharaon à ses ancêtres pour ensuite explorer le développement de l'AE à la TPI de leur emploi dans le discours royal. Ceci nous permettra alors de bien remettre en contexte les outils légitimateurs employés par Kashta, Piye, Shabako et Shebitku et de dresser un portrait révélateur de leur construction identitaire. Pour notre 3^e chapitre, nous analyserons en détail la production écrite de Taharqo afin d'exposer le discours légitimateur original qu'il mit de l'avant. Ainsi, nous pourrions observer comment celui-ci réconcilia son obligation de s'inscrire dans la continuité pharaonique à la réalité géopolitique, qui le poussa à s'appuyer de plus en plus sur son autorité en Nubie. Les principes qu'il revendiqua, soit la faveur du prédécesseur et le pacte ancestral avec Amon comme formes de légitimité, illustrent ainsi les priorités qui existaient alors au niveau de l'énonciation de légitimité et sont des signes de l'instabilité politique du moment. Finalement, notre analyse s'arrêtera sur l'époque d'Aspelta, dernier roi pour qui nous conservons plus d'une inscription abordant la légitimation royale. Nous verrons premièrement la transition de Taharqo à Aspelta à travers la mince sélection d'écrits légués par Tanoutamani, Atlanersa, Senkamaniskén et Anlamani. Nous plongerons ensuite dans les inscriptions d'Aspelta et tenterons de comprendre la signification des mentions ancestrales que ce roi plaça au cœur de son discours légitimateur. Effectivement, Aspelta nous transmet une liste énigmatique d'ancêtres féminines, dont le nom fut effacé mais dont la fonction est immanquable : de par sa descendance de cette lignée, Aspelta fut désigné souverain légitime de Nubie. De plus, il produisit un document, tout aussi curieux, en l'honneur d'un ancêtre défunt dont l'importance pour l'histoire politique du royaume est généralement reconnue. Ainsi, nous croyons voir dans l'élaboration de nouveaux critères de légitimité et dans la multiplication des angles d'approche les indices d'opposition à son règne.

CHAPITRE I

UN ÉTAT DE LA QUESTION : LES ANCÊTRES ROYAUX DANS L'IDÉOLOGIE NUBIENNE

La société nubienne, comme celle de nombreuses autres cultures, reconnaissait le pouvoir que pouvaient exercer les défunts sur les êtres vivants. Il n'est donc pas surprenant que ses rois cherchèrent à récupérer la puissante voix des ancêtres afin de consolider leur hégémonie. Loin d'être une construction moderne, il est possible d'isoler dans les sources kouchites un certain nombre de cas où le souverain fit référence à (et usage de) ses ancêtres. Cette réappropriation du passé ne passa pas inaperçue auprès des historiens, qui saisirent l'occasion d'illuminer un pan inconnu de l'histoire antique de la Nubie.

1.1. Les sources⁵

Tout au long de l'histoire du Royaume de Kouch, les souverains durent articuler, construire, maintenir et défendre leur droit de régner dans des termes qui s'accordaient avec la conception du monde et du pouvoir de la société sur laquelle ils se faisaient les chefs. Parmi les sources royales conservées de cette période reculée, la majeure partie adresse diverses facettes du pouvoir royal et vise à exprimer, voire légitimer, la position du roi en place. Deux rois font reposer leur légitimité sur leurs ancêtres : Taharqo et Aspelta. Dans les deux cas, il s'agit de souverains qui se voient confrontés à la nécessité d'adapter leur discours aux circonstances changeantes.

1.1.1. Les stèles de Taharqo

Taharqo érigea dans la ville de Kawa (anciennement *Gm-p3-Itn*) un grand temple

⁵ Les extraits les plus importants des sources principales ont été traduits et se trouvent en Annexe A accompagnés d'une photographie et d'un facsimilé des stèles.

(68.5 x 38.7 m.) à la gloire d'Amon. Il ajoute ainsi cet édifice à un site fondé durant la XVIII^e dynastie et entretenu jusque sous les pharaons ramessides. En plus du temple T, Taharqo fit construire un mur d'enceinte imposant pour protéger le temenos où semblent avoir résidé une structure datant du 7^e siècle (style de « Kerma ») et les ajouts du roi Shabaqo (Welsby, 2014, p.10-12). Le récit de cette grande entreprise se retrouve dans les stèles qu'il fit installer dans la cour péristyle de son temple. En effet, les stèles Kawa III à VII relatent la construction, la décoration et la dotation du temple T durant les 2^e à 10^e années de son règne et racontent plusieurs épisodes en lien avec son accession au pouvoir. Plus encore, elles expriment le bien-fondé du règne du roi en léguant le manifeste monumental de ses droits et devoirs.

D'intérêt particulier sont les stèles Kawa IV⁶ et VI⁷, qui nous lèguent, entre autres, le récit d'un pacte entre Alara, un ancêtre de Taharqo, et le dieu Amon qui réside dans le sanctuaire du site. Les deux inscriptions, taillées chacune dans un bloc de granit gris de grande dimension⁸, furent découvertes lors de l'expédition d'Oxford, sous la direction de F. L. Griffith, en 1930-31. Alors que la première est en parfait état, la seconde a subi des dommages aux coins supérieur gauche et inférieur droit. Elles sont désormais conservées au Musée national du Soudan à Khartoum, respectivement sous les cotes SNM 2678 et 2679. Elles sont formées de deux parties : une grande section inscrite surmontée d'une demi-lune où figure une représentation iconographique. Sur Kawa IV, la scène, gravée en relief creux, illustre en deux moitiés symétriques un rituel d'offrande typiquement pharaonique. À gauche, Taharqo, coiffé de la couronne blanche de Haute-Égypte, offre un pain à Amon-Rê de Kawa et à la déesse Anukis, alors qu'à droite, le roi, portant le bonnet nubien orné d'un double uraeus, offre du vin aux mêmes divinités. Au-dessous se trouve une inscription en égyptien hiéroglyphique de 27 lignes, lues de droite à gauche. Le texte est divisé en quatre sections : les l. 1-7 font l'éloge de Taharqo; les l. 7-11 retracent un épisode du passé de Taharqo, alors qu'il remarqua l'état dégradé du temple de Kawa; les l. 12-20 racontent son couronnement Memphis et rappellent le pacte entre Alara et Amon; puis, les l. 20-27 font état des travaux dans le temple d'Amon à Kawa. Le tout prend la forme d'un discours royal dans lequel le roi relate des événements qui le joignent à ses ancêtres royaux et au dieu Amon afin d'expliquer

⁶ Voir « Annexe A – 1. Kawa IV / SNM 2678 ».

⁷ Voir « Annexe A – 2. Kawa VI / SNM 2679 ».

⁸ Kawa IV (2.08 x 0.81 x 0.35 m.) est légèrement plus grosse que Kawa VI (1.82 x 0.85 x 0.30 m.).

sa décision de restaurer le temple à sa grandeur d'antan. La lunette de Kawa VI, malheureusement fragmentaire, se présente aussi en une double scène d'offrande, symétrique : sur la moitié droite, il est possible de reconnaître Amon de Gebel Barkal⁹ recevant un pain de la part du roi, alors qu'à gauche, seul le corps d'Amon est conservé. L'inscription en-dessous demeure presque entière : elle compte 25 colonnes, gravées de haut en bas et de droite à gauche. Le texte poursuit la liste des donations offertes au temple débutées dans Kawa III (années 2 à 8) : les col. 1-7 couvrent celles de l'an 8; les col. 8-11 de l'an 9; les col. 12-14 de l'an 10; alors que les col. 14-22 font l'éloge de la restauration du culte dans le temple; et les col. 22-25 rappellent la relation qui est instaurée entre Amon et le roi par le pacte. Nous retrouvons donc, à nouveau dans le cadre de la restauration cultuelle de Kawa, l'explicitation par le roi de la relation privilégiée qu'il entretient avec la divinité dynastique, Amon, et de ses modalités.

Les stèles Kawa IV¹⁰ et VI¹¹, ainsi que toutes les autres inscriptions de ce site, furent initialement publiées par M. F. L. Macadam (1949). Dès leur parution, les historiens avaient conscience de l'importance de ces témoignages pour la compréhension de l'histoire nubienne. Ils furent nombreux à produire un compte-rendu de cette publication fort attendue. Toutefois, seuls J.J. Clère (1951) et J. Leclant et J. Yoyotte (1952) proposèrent une analyse plus approfondie des conclusions de Macadam. Clère contesta la traduction effectuée par Macadam, révisant sa lecture de l'état du temple, de la titulature d'Alara et de sa relation avec sa sœur. Malheureusement, ses idées passèrent longtemps inaperçues et la majeure partie des chercheurs adoptèrent *verbatim* la traduction de Macadam. À leur tour, Leclant et Yoyotte se sont servi de la publication de Macadam comme d'un tremplin pour l'étude du contenu des inventaires et des inscriptions historiques de Taharqo (Kawa III à VII). Ils contestèrent vivement la théorie de la corégence de Shebitku et Taharqo¹² et la révision chronologique

⁹ Celui-ci se trouve à l'intérieur de la Montagne Sacrée, représentée par un trait quasi vertical, délimitant effectivement l'espace sacré de la demeure du dieu à l'intérieur de la montagne.

¹⁰ Macadam, 1949, pp.14-21, pl. 7-8.

¹¹ *Ibid.* pp. 32-41, pl. 11-12.

¹² Poursuivant ces apports importants, K. Kitchen (1973, p. 164-172) et W. Murnane (1977, p.190-193) revisitèrent la théorie d'une corégence entre Taharqo et Shebitku et démontrèrent qu'elle ne put avoir lieu grâce à une analyse croisée des sources assyriennes avec les stèles de Kawa. L'idée d'une corégence et d'une chronologie alternative durant la XXV^e dynastie se vit toutefois réanimée à la suite de la publication de l'inscription de Sargon II à Tang-i Var (Frame, 1999) qui place Shebitku sur le trône de manière définitive en 706, soit 4 ans plus tôt que la tradition le voulait. Les inscriptions de Kawa furent donc réexaminées à la lumière de cette découverte et

qu'en avait extraite Macadam, et analysèrent les nouvelles données que cet ouvrage fournissait sur l'adoption des coutumes religieuses, la géographie et les relations familiales en Nubie. Outre le travail important de Macadam, une traduction complète des deux stèles a été entreprise par T. Eide *et al* (1994, p.135-144 et 164-176) et par R. K. Ritner (2009, p.535-538 et 545-552). Elles furent aussi incluses dans le catalogue du Musée national de Khartoum, produit par Idriss et E. Kormysheva (2006, p.113-117) qui offrent des photographies, une description et une traduction des deux lunettes, sans toutefois s'attaquer au corps du texte. K. Jansen-Winkel (2009, p.132-141) a tout récemment transcrit les inscriptions sans en proposer une traduction ou un commentaire.

Les inscriptions de Taharqo à Kawa ont par ailleurs joué un rôle crucial dans l'étude de la généalogie royale. Macadam et D. Dunham (1949) les premiers reconnaitront l'importance de ces stèles dans les questions de succession et de liens familiaux unissant les rois de la XXV^e dynastie¹³. La publication de *Temples of Kawa I* permet d'ailleurs d'identifier le lien filial entre Shebitku et Taharqo et de prendre connaissance d'un personnage précédemment inconnu, soit Alara. La relation entre Taharqo et ce dernier est adressée directement par K.-H. Priese (1981, p.52), L. Török (*FHN* 1, p.143-145 et p.175-176. 1995, p.43, p.58 et p.122-123. 1997b, p.124-128, p.234-235 et p.263-264. 2002, p.348-351), K. Zibelius-Chen (1997, p.86-87), A. Vinogradov (1999, p.91-93), Kormysheva (1999, p.242), R. Morkot (2000, p.156), A. Lohwasser (2001b, p.35 et p.38), Jansen-Winkel (2003, p.142-145) et R. Gozzoli (2008, p.483-487. 2009, p.244-245), qui fournissent chacun leur propre traduction des lignes importantes où il est mentionné.

Les inscriptions de Kawa ont aussi enrichi notre connaissance de l'égyptien

diverses chronologies furent proposées qui s'appuient soit sur l'idée de « sole rule » (Kahn, 2001 et 2006b, Dodson, 2002. Jansen-Winkel, 2006), de corégence (Hoffmeier, 2003) ou de règne à la gérance divisée géographiquement (Redford, 1999. Kitchen, 2000 et 2006. Beckerath, 2001.). Ces théories furent finalement examinées par R. J. Mayoh dans sa dissertation de maîtrise (2010), qui arriva à la conclusion qu'aucune source nubienne, assyrienne ou égyptienne ne corrobore l'existence d'une autre forme de pouvoir que la souveraineté suprême d'un seul roi appuyé par Amon. Bien que la notion de corégence soit désormais majoritairement mise de côté, deux auteurs ont récemment avancé la théorie novatrice d'une inversion des règnes de Shabaqo et Shebitku. Ainsi, M. Banyai (2013) et F. Payraudeau (2014a) suggèrent de placer le règne de Shebitku avant celui de Shabaqo. L'impact de cette proposition sur l'analyse de la légitimation royale, particulièrement telle qu'elle est énoncée dans les stèles de Taharqo, serait incontestablement énorme et vaudrait la peine d'être investiguée sérieusement dans un cadre lui étant entièrement dévoué.

¹³ Macadam y dédiera un appendice dans son ouvrage (1949, p.119-131) et l'étudiera à nouveau en s'associant à Dunham (1949). Cf. « 1.2. Historiographie », p.19.

hiéroglyphique, particulièrement dans les études de P. Vernus (1975), qui analysa la langue et l'idéologie derrière les mots, et de Jansen-Winkel (1996), qui produisit une importante grammaire du moyen-égyptien tardif. Elles servirent aussi à comprendre l'utilisation de la langue en sol étranger. À ce titre, Zibelius-Chen (2011) a récemment produit un ouvrage d'une haute pertinence où elle analyse dans leur ensemble les écrits hiéroglyphiques et hiératiques nubiens.

1.1.2. Les stèles d'Aspelta

Le grand complexe cultuel de Gebel Barkal, au pied de la montagne sacrée, est sans doute le centre religieux le plus important de Nubie durant l'époque de la XXV^e dynastie. À l'instar du sanctuaire de Kawa, les temples de Gebel Barkal furent érigés à la gloire d'Amon, patron dynastique et divinité majeure du panthéon égyptien. Dès le Nouvel Empire, sous Thoutmosis III, est établie l'importance culturelle du site qui ne cessa de s'accroître jusqu'à sous les pharaons de la XXV^e dynastie puis leurs successeurs napatéens et méroïtiques. C'est ainsi qu'Aspelta s'inscrivit dans la tradition kouchite en y érigeant une statue de culte à son effigie, dont la collection remontant jusqu'à Taharqo fut retrouvée dans les cachettes près du temple B500. Celui-ci fut le principal temple du site, la résidence d'Amon-Rê de Napata, seigneur du trône du Double-Royaume, et fut décoré par Piye avec les reliefs de sa campagne victorieuse en Égypte (Kendall, 1994, p.143-144). Les liens étroits tissés entre cet immeuble cultuel important et le pouvoir royal furent encore plus cimentés lorsqu'Aspelta y érigea les stèles détaillant sa légitimité.

Ainsi, la stèle de l'an 1 (JE48866)¹⁴, ou stèle de l'intronisation, fut découverte dans la cour extérieure du grand temple d'Amon (B500) en 1862¹⁵. Elle est désormais conservée au Musée d'Assouan, sous son ancien numéro d'inventaire. L'état de conservation de ce grand bloc de granit gris (1.62 x 0.71 m.) demeure satisfaisant, si ce n'est de légers dommages au bas de l'inscription et du martelage des cartouches et visages royaux. Produite trois

¹⁴ Voir « Annexe A – 3. Stèle d'intronisation d'Aspelta / JE48866 ».

¹⁵ Elle fut trouvée par un officier égyptien, groupée avec quatre autres inscriptions historiques : la Stèle de la Victoire de Pi(ankh)y (JE48862), la Stèle du Songe de Tanoutamon (JE48863), la Stèle de l'Excommunication (JE48865) et la Stèle d'Harsiyotef (JE48864). Le récit de la découverte se trouve dans la publication de N. Grimal (1981a et b), dont la traduction est incontournable pour quiconque cherchant à étudier ces stèles.

générations après les inscriptions de Taharqo, cette stèle nous livre le récit de couronnement du roi Aspelta. Ici, la lunette n'est composée que d'une scène : nous y voyons le roi agenouillé face à sa mère Nasalsa, qui brandit deux sistres, alors que se trouve derrière lui Amon de Napata assis devant sa parèdre Mout. Le texte à l'intérieur de la lunette contient une prière de Nasalsa adressée à Amon-Rê, seigneur du trône des Deux Terres, pour que son fils incarne les attributs d'un bon roi. Amon réplique ensuite en offrant à Aspelta la couronne et l'hégémonie sur le territoire. Le texte principal est composé de 30 lignes lues de droite à gauche, mais dont la partie inférieure est particulièrement endommagée. Le texte est divisé par Török (*FHN* I, p.232-252) en huit sections : la l. 1 présente la titulature d'Aspelta; les l. 2-14 les circonstances et conséquences de la mort de son prédécesseur Anlamani, puis la nécessité de consulter Amon; les l.14-16 décrivent la demande adressée au dieu afin qu'il désigne le prochain roi; les l.16-18 évoquent la présentation des candidats au dieu; les l.19-21 explicitent la sélection d'Aspelta par Amon; les l.22-27 nous relaient le dialogue entre le roi et le dieu, puis le couronnement du premier par le second à l'intérieur du sanctuaire; et dans les l.28-30 le peuple acclame finalement Aspelta en tant que roi légitime.

Durant son règne, Aspelta produisit un autre document dont l'intérêt pour notre étude est incontournable, mais dont la signification historique demeure quelque peu nébuleuse. Il s'agit de la stèle de fondation du culte mortuaire du prince Khaliut¹⁶ (1.30 x 0.60 x 0.28 m.). Elle fut trouvée le 12 mars 1920 par G. A. Reisner dans une alcôve à l'ouest du 1^{er} pylône du temple d'Amon (B500) de Gebel Barkal et publiée par M. B. Reisner en 1934 à l'aide des notes de fouille de son père. Constituée de diorite hautement friable, elle fut photographiée lors de sa découverte et aussitôt ré-enterrée pour la préserver de toute dégradation supplémentaire. Laissée *in situ*, elle est désormais accessible uniquement à travers les photographies et traductions de Reisner (1934) et la publication réactualisée de la stèle dans *FHN* I (Eide, 1994, p.268-279). Il est donc impossible de qualifier son état de conservation actuel. Tout comme les stèles de Taharqo, la lunette est composée de deux scènes symétriques : d'un côté Khaliut adorant Rê-Horakhty et une déesse à coiffe hathorique, et de l'autre Khaliut adorant Osiris et une déesse similairement coiffée de cornes et disque solaire. Les inscriptions de la lunette sont fortement endommagées, mais permettent tout de même

¹⁶ Voir « Annexe A – 4. Stèle de fondation du culte mortuaire de Khaliut ».

l'identification des acteurs ainsi que du fondateur de la stèle, soit le roi Aspelta. L'inscription principale, composée de 34 lignes, est présentée sous forme d'un discours de Khaliut depuis l'au-delà, et sectionnée par Reisner suivant quatre thèmes : les l. 1-9 exposent la vie de Khaliut, son respect des dieux et sa confession négative tirée du Livre des Morts; les l. 9-20 sont composées d'une prière et d'un éloge d'Aspelta; les l. 20-27 relatent la fondation du culte mortuaire de Khaliut par Aspelta; et finalement les l. 27-34 dressent une liste des dons du roi au culte. L'inscription est dotée d'une importance historique majeure, dans la mesure où elle nous offre la seule mention d'un personnage inconnu, soit Khaliut, Maire de Kanad et fils de Piye, 8^e prédécesseur d'Aspelta.

Ainsi, Aspelta nous lègue deux inscriptions dans lesquelles il évoque directement ses ancêtres royaux. Cependant, le contenu et la fonction de ces deux stèles sont bien différents : alors que dans le premier cas il s'agit d'un discours lors de l'intronisation d'un nouveau roi, donc de propos relevant de la confirmation de sa place légitime en tant que souverain, la stèle de Khaliut, plus difficile à interpréter, semble tout d'abord servir une fonction cultuelle plutôt que politique. Effectivement, sa place dans le discours de légitimation réside non pas dans son contenu mais dans sa fonction et son contexte de production, que nous pourrions entrevoir par différents indicateurs.

Au même titre que leur nature diverge, leur contexte de découverte et leur exploitation par les chercheurs ont une allure dichotomique. La stèle de l'intronisation d'Aspelta est connue depuis la fin du XIX^e siècle : la découverte fortuite en 1862 par un officier égyptien des cinq grandes stèles historiques de Gebel Barkal et le récit de leur transport vers le Nord furent relatés par Mariette (1865) et Maspero (1873 et Mariette 1889, p.1-3), qui présentèrent les premières ébauches de traduction et interprétation de la stèle de l'intronisation d'Aspelta. Plutôt hâtives, celles-ci comportent plusieurs éléments qui se sont plus tard prouvés datés, voire même erronés, tels que les idées concernant l'élection des rois ou encore l'importance des prêtres thébains dans les rouages du pouvoir kouchite. Schäfer (1908, p.81-100) reprit aussi les stèles importantes de Gebel Barkal pour en produire une traduction en deux volumes, sans toutefois proposer de commentaires étendus. Les premières publications, dont les analyses de Mariette et Maspero sont des exemples de choix, sont bien ancrées dans leur temps et démontrent les idées reçues à l'époque : une dynastie éthiopienne profondément

pieuse, reposant sur le bon-vouloir de sa caste de prêtres de provenance thébaine, et dont les pratiques décrites par les Grecs sont aussi exotiques qu'elles demeurent alors incomprises¹⁷.

L'inscription a par la suite été l'objet d'une littérature scientifique volumineuse. Elle fut revisitée par G. Roeder en 1961 (p.380-391), qui l'intégra à son étude de la religion égyptienne et en proposa alors une traduction révisée. Il interpréta l'inscription comme une manifestation de l'importance de la religion pour le maintien de l'État, qu'il ne manqua pas de qualifier comme dérivé des coutumes égyptiennes¹⁸. Il souleva néanmoins le rôle particulier qu'occupait la mère royale dans les cérémonies d'investiture, ce qu'il vit comme une coutume ancestrale africaine. F. Kammerzell (1986, p.117-123) la traduisit à son tour pour en extraire les informations relatives aux pratiques d'élection du roi par voie oraculaire. Puis, en 1981, Grimal produisit ce qui devint sans aucun doute une des œuvres les plus importantes pour l'étude des stèles historiques nubiennes : la série *Études sur la propagande royale égyptienne*¹⁹. Son interprétation demeure la copie maitresse permettant l'accès à ces inscriptions. Une translittération, traduction et un court commentaire se retrouvent aussi dans le premier tome du corpus *Fontes Historiae Nubiorum* (1994). Le travail d'édition de Pierce et Török, de même que l'œuvre savante de Grimal, permet dès lors à de nombreux historiens d'intégrer ces inscriptions à leurs études, comme le feront d'ailleurs S. Burstein (2009, p.27-32) et Ritner (2009, p.449-455) avec la stèle de l'intronisation. Ces efforts pour rendre accessibles et compréhensibles les inscriptions nubiennes, souvent ignorées et mécomprises, ont heureusement porté fruit; les deux dernières décennies ont vu la multiplication des publications analysant les différentes facettes de la royauté kouchite, dont les inscriptions d'Aspelta font partie intégrante. Parmi les thèmes abordés par la stèle de l'intronisation, les traditions politiques et religieuses sous-tendant l'avènement d'un nouveau roi ont été

¹⁷ Par exemple, Breasted (1909, p.561) écrit : « *As the Egyptians resident in the country died out and were not replaced by others, the Egyptian gloss which the people had received began rapidly to disappear, and the land relapsed into a semi-barbaric condition. The theocratic character of the government became more and more pronounced until the king was but a puppet in the hands of the priests, at whose behest he was obliged even to take his own life and make way for another weakling whom the priests might choose.* »

¹⁸ « Comme le roi nubien se nomme "Roi de Haute-Égypte et roi de Basse-Égypte", qu'il le soit ou non, et comme il appelle ses divinités "les dieux et déesses de Haute-Égypte et de Basse-Égypte", de même s'habille-t-il comme le pharaon égyptien et s'entoure-t-il de son apparat. » (Roeder 1961, p.380 – notre traduction).

¹⁹ Initialement prévue en quatre tomes, celle-ci comprend la traduction de la Stèle triomphale de Piye (t. 1), la Stèle du Songe de Tanoutamon, la Stèle de l'Intronisation, la Stèle de l'Excommunication d'Aspelta et la Stèle d'Harsiyotef (t. 2), ainsi qu'une étude des termes de propagande royale à l'époque tardive (t. 4). Le tome 3, une analyse du contenu des inscriptions, n'a malheureusement jamais été publié.

exploitées par un grand nombre de chercheurs²⁰. Autrement, l'analyse, sous toutes ses coutures, de la liste généalogique d'Aspelta a aussi longuement occupé les historiens et anthropologues²¹.

La stèle de Khaliut, pour sa part, n'a été retraduite en entier qu'une seule fois (*FHN* I, p.268-279) depuis sa publication originale. Dans une série d'articles parus dans les années 1920-1930, Reisner diffusa ses trouvailles lors de ses fouilles en Nubie et, en 1921, il publia une rétrospective des inscriptions en provenance de Gebel Barkal qui inclut les nouvelles stèles découvertes par son équipe, notamment la stèle de Khaliut. Il plaça sa conception au règne d'Aspelta (ca. 570), puisqu'il présentait « Piankhy-khariuwt » comme un fils de celui-ci. La transcription fut toutefois modifiée lors de la publication officielle de la stèle en 1934. En plus de proposer la première traduction de cette nouvelle inscription, il y fut relaté par la fille de Reisner une explication possible derrière la fondation du culte funéraire de Khaliut :

« There is one possible explanation, suggested by the statement in line (17) that Aspelta had 'built tombs for those who had none'. This explanation, which my Father suggests, is that Khaliut died long before the reign of Aspelta, that his tomb was insignificant or damaged by time, and that Aspelta built a new superstructure [...] » (1934, p.37).

²⁰ Parmi ceux-ci, nommons : E. Otto (1969, p.401), qui analysa les procédés légitimatoires des rois égyptiens; I. Hofmann (1971, p.15-17), qui opposa les données recueillies dans les inscriptions gréco-romaines aux textes royaux nubiens afin de dégager un portrait global de la royauté napatéenne et méroïtique qui s'émancipait de la pensée égyptocentriste; Kammerzell (1986, p.117-123), qui étudia l'élection oraculaire lors de l'intronisation d'Aspelta; Vinogradov (1989), qui compara les rituels d'élection des rois tels que représentés dans les sources nubienes à leur équivalent dans les sources grecques, notamment chez Diodore de Sicile; D. Apelt (1990), qui émit une théorie novatrice concernant la transmission du pouvoir, notamment par la désignation d'un nouveau roi parmi le groupe; Kormysheva (1994), qui tenta de démêler les cérémonies d'élection et d'intronisation des rois nubiens; Lohwasser, s'inscrivant à sa suite, qui réfléchit à de nombreuses reprises sur les représentations (1995, 2006) et sur les rituels (2000) se rapportant à l'intronisation ainsi que sur le rôle important qu'occupaient les femmes dans les rituels religieux (2001b, p.257-266) et politiques (2001b, p.266-282, 2005) en Nubie, notamment dans l'intronisation du roi dont elles formaient une composante primordiale; U. Verhoeven (1998), qui analysa la stèle d'élection autant linguistiquement qu'historiquement afin d'en dégager les différentes étapes de l'investiture d'un nouveau roi; J. Revez (2000) qui revint sur l'élection divine d'Aspelta en examinant les procédures d'élection de manière comparative afin d'exposer les similitudes avec la tradition pharaonique, puis, en 2014, opposa les deux demandes d'intervention divine, soit l'une au dieu égyptien Rê et l'autre au dieu local Amon-Rê de Napata; J. Hallof (2012), qui explora le groupe derrière l'élection d'Aspelta; et J. Osing (2012) qui examina l'intervention divine dans le processus de désignation d'un nouveau roi. La majorité d'entre ceux-ci proposèrent par la même occasion leur propre traduction des passages qui leur importaient.

²¹ Cet aspect de la recherche étant dense mais surtout central à notre interrogation, il sera abordé plus longuement dans « 1.2. Historiographie ».

Or, bien que l'impulsion derrière la fondation du culte soit inconnue, l'inscription fournit des informations intéressantes sur l'usage de la Confession négative dans un discours à saveur légitimatrice (*FHN I*, p.277-278) et pousse à s'interroger sur les liens entre Aspelta et Khaliut (Lohwasser 2005, p.148. Bonnet 2005, p.162. Kahn 2005, p.149 et p.157). La stèle n'a autrement pas eu l'occasion d'être au cœur d'une analyse approfondie, bien qu'elle soit généralement intégrée aux études concernant la royauté nubienne²².

1.1.3. Les sources secondaires

En outre, les informations fournies par les stèles royales de Taharqo et Aspelta peuvent être suppléées par une variété de sources secondaires qui, bien que n'évoquant pas directement les ancêtres royaux, sont tout autant nécessaires à la compréhension de l'usage du passé dans le discours légitimateur. C'est notamment le cas des titulatures royales qui furent prudemment construites puis largement diffusées²³. En tant que programme projeté du nouveau règne, celles-ci permettent d'éclairer les points d'ancrage de la légitimité du roi. De plus, le choix d'un nom, lorsqu'il est puisé à même le bassin des noms utilisés par les rois précédents, évoque par association un prédécesseur, qu'il soit lié (biologiquement) ou non au nouveau roi, et contribue à articuler l'identité et former l'image projetée du souverain.

Impossible, aussi, de mettre de côté le corps d'inscriptions royales qui précèdent le règne de Taharqo ou interviennent entre celui-ci et l'avènement d'Aspelta. Afin de bien saisir l'usage du passé dans les inscriptions des rois nubiens, il est inconcevable de négliger la Stèle Triomphale de Piye (JE 48862, 47086-47089)²⁴, la Pierre de Shabaqo²⁵, le récit de la crue

²² À titre d'exemple, elle est mentionnée par Török (1995, p.123-124. 1997b, p.281) et Morkot (2000, p.177-178), mais elle n'est que très peu et très rarement exploitée. Lorsqu'elle l'est, l'inscription sert d'appui à une théorie émanant de l'étude de la stèle de l'intronisation, comme cela est le cas lorsque Lohwasser (2005, p.152) explore les destructions de cartouches ou encore quand D. Kahn (2005, p.149) aborde la légitimité d'Aspelta. Ainsi, malgré son inclusion dans divers ouvrages, l'analyse indépendante de la stèle demeure à entamer si les penseurs désirent la comprendre véritablement.

²³ Les noms des rois englobés dans notre cadre spatio-temporel, c'est-à-dire Kashta à Aspelta, sont inventoriés dans l'Annexe B.

²⁴ Voir Yoyotte (1961), A. Spalinger (1979), Lichtheim (1980, p.66-84), Grimal (1981a), Kitchen (1986, p.365-377), *FHN I* (1994, p.62-119), Goedicke (1998), Gozzoli (2001 et 2003a), Kahn (2006b) et Jansen-Winkel (2007, p.337ff).

²⁵ Voir Junker (1940), Barta (1972), Junge (1973), Bilolo (1988), Iversen (1990), Krauss (1999) et Hawary (2009).

exceptionnelle de l'an 6 de Taharqo (Kawa V, Caire CG 37488, 38269 et 48440)²⁶, la stèle du Songe de Tanutamani (JE 48863)²⁷ ou encore la stèle d'Anlamani (Kawa VIII)²⁸. Ces inscriptions, parmi d'autres, serviront à dresser un portrait du discours royal auquel il sera possible de comparer les récits de Taharqo et Aspelta afin de comprendre en quoi ces deux rois marquent un tournant dans les outils légitimateurs.

1.2. Historiographie

L'exploration des vestiges nubiens et l'interprétation de cette culture antique furent tout au long de leur histoire marquées par des avancées erratiques. À l'annonce de la construction du nouveau barrage d'Assouan, et donc de l'inondation de quelques centaines de kilomètres pour la constitution du lac Nasser, une période de fouilles intense inaugura le tournant du XX^e siècle. En plus de l'élaboration des méthodes de l'archéologie de sauvegarde des monuments en Afrique, ces événements stimulèrent la multiplication des travaux de prospection et de fouille dans la région, notamment, les travaux de Reisner sur les cimetières royaux de Nubie²⁹, les fouilles de J. Garstang à Méroé (1911)³⁰ ainsi que l'excavation de Kawa par Griffith et Macadam (1949b-1955). Ceux-ci coulèrent les bases de la discipline pendant plus d'un demi-siècle. Malgré l'état partiel des fouilles, ces archéologues tentèrent de produire une ébauche d'analyse des inscriptions royales. C'est ainsi que les stèles de Kawa (Macadam, 1949, p.119-131. Dunham-Macadam, 1949) et les monuments d'El-Kurru et de Gebel Barkal (Reisner, 1920 et 1921), d'une importance primordiale pour l'étude de l'idéologie royale, sont interrogés dès leur découverte afin d'en extraire les informations pertinentes à l'histoire royale de la XXV^e dynastie et de ses successeurs. Les premiers chercheurs étant issus d'études égyptologiques, il n'est pas surprenant que ceux-ci virent dans

²⁶ Voir Vikentiev (1930), Macadam (1949, p.22-32), Leclant et Yoyotte (1952), *FHN* I (1994, p.144-155), Dallibor (2005, p.58-61), Gozzoli (2006, p.67-82. 2009) et Ritner (2009, p.539-545).

²⁷ Voir Grimal (1981b, p.1-20), *FHN* I (1994, p.194-209), F. Breyer (2003) et Vinogradov (2006).

²⁸ Voir Macadam (1949, p.44-50) et *FHN* I (1994, p.216-228).

²⁹ Les fouilles effectuées par ce dernier furent publiées partiellement et sporadiquement dans des articles de périodiques, puis publiées plus complètement après la mort du chercheur par son assistant sur le terrain, Dunham, dans son œuvre en 5 tomes *The Royal Cemeteries of Kush*. Dunham. 1950-1963. *The Royal Cemeteries of Kush, I – El-Kurru, II – Nuri, III – Decorated chapels of the Meroitic pyramids at Meroë and Barkal, IV – Royal Tombs at Meroë and Barkal, V – West and South Cemeteries at Meroë*, Cambridge : Harvard University Press. Pour une liste complète des publications de Reisner sur les fouilles, voir Dunham, 1946, pp.378-379.

³⁰ Les fouilles furent publiées de manière plus complète suivant les notes de Garstang par Török (1997a).

les vestiges nubiens une réflexion imparfaite de la civilisation pharaonique. Ce biais, que nous verrons fréquemment dans les hypothèses formulées, se tailla insidieusement une place qui va bien au-delà des rapports de fouille de cette première génération d'archéologues. En effet, cette inclinaison égyptocentriste se retrouve parmi les nombreuses thématiques qui concernent la royauté kouchite et influence les sujets traités. L'étude des ancêtres royaux n'en est pas exempte; elle s'en voit même infiniment compliquée puisqu'elle touche à des questions identitaires et idéologiques importantes. Il importe donc de passer en revue la littérature scientifique selon trois thématiques, soit l'idéologie royale, la construction identitaire et la fonction légitimatrice du passé, tous trois dans l'optique de leur apport à la compréhension des ancêtres et de leur place dans le discours royal. Bien qu'aucun ouvrage n'ait à ce jour traité cette question exclusivement et en profondeur, il est néanmoins possible de constater que les chercheurs l'ont longuement contemplée indirectement.

1.2.1. L'idéologie royale nubienne

Notre sujet ne prend son sens que lorsqu'il est saisi à l'intérieur du « *fabric of meaning and belief* » de l'idéologie royale nubienne. Celle-ci a d'ailleurs été abordée de nombreuses manières à travers les décennies, mais la question de l'influence égyptienne sur l'idéologie nubienne fut longtemps le noyau dur de la discipline. Il fallut attendre le travail effectué par Török, qui produisit plusieurs ouvrages de référence en la matière et y défendit de nombreuses idées novatrices, avant d'obtenir une véritable tentative de synthèse qui permette l'étude de l'idéologie en tant que réseau de sens complexe et indépendant.

L'interprétation de l'idéologie royale fut donc souvent réduite à une analyse des emprunts culturels de la royauté nubienne à l'institution pharaonique égyptienne, idée que la tendance archaïsante des textes et monuments a sans doute encouragée. Impossible de résumer cette idée mieux que l'a fait A. Radwan dans les premières lignes de son article (1999) : « *It is not a matter of opinion that the pattern of 'Divine Kingship' which had been performed during the Napatan and Meroitic Periods of the Kushite Empire was of an Egyptian origin* ». Cette remarque, hautement réductrice, ne permet pas de cerner la complexité de l'idéologie kouchite et reflète l'influence pernicieuse des origines

égyptologiques de la discipline.

Cependant, il ne faut pas croire que toute analyse se référant aux coutumes égyptiennes est peu éclairée. La méthode comparative entre les civilisations nubienne et égyptienne s'est avérée fructueuse et a permis de développer de nombreuses idées, notamment en lien avec les mélanges culturels et l'impact de l'acculturation. Par exemple, Ritner, dans « *Libyan vs Nubian as the Ideal Egyptian* » (2008), opposa les normes adoptées par les rois libyens et nubiens dans leurs représentations pour ensuite les comparer aux idéaux de la civilisation pharaonique. Similairement, Gozzoli (2001) analysa la stèle triomphale de Piye, qu'il qualifia de représentation typique de la relation privilégiée qu'entretient le roi avec la divinité dynastique dès le Nouvel Empire, tout en la replaçant dans un contexte de production où transparaissent des conceptions purement nubiennes de la royauté. Il étudia cette inscription de nouveau en 2003(a) lorsqu'il en effectua une analyse comparative avec la Stèle de Thoutmosis III à Gebel Barkal. En somme, loin de nous l'idée de discréditer les études qui ont été produites sur ces sujets; tout au contraire, nous croyons qu'il reste encore beaucoup à faire avant de comprendre l'étendue de l'adoption des croyances égyptiennes et ses conséquences sur la formation du royaume de Kouch.

Morkot (1999) souleva toutefois un point important, à savoir le problème en nubologie de l'opposition manichéenne entre influence égyptienne et modèles indigènes. En se questionnant sur la nature de son idéologie, Morkot conclut, après une analyse rapide des témoignages royaux pré-XXV^e dynastie, qu'il existait sans doute une tradition du pouvoir en Nubie à laquelle pouvait se référer la royauté napatéenne. Cette idée se distingue de la tradition historiographique qui subordonnait l'idéologie kouchite à la culture pharaonique. Il remet en cause les préjugés et les interprétations trop rapidement acceptés et rappela l'importance de constamment revenir aux sources lors de l'analyse des modalités de la royauté nubienne. Török (1999b) s'avoua en accord avec les mises en garde de Morkot et souleva à son tour le danger des extrêmes : les interprétations marquées par deux perceptions opposées, aussi biaisées l'une que l'autre, soit celle de l'adoption des coutumes égyptiennes, supérieures, et d'un déclin subséquent dû à l'isolement, ou celle de l'utopisme hérité des sources grecques et du mythe du bon sauvage. Il semble donc important, désormais, de mettre de côté cette dichotomie au profit d'une nouvelle vision de la culture qui mélange, et intègre,

toutes ces différentes facettes en une interprétation unifiée de l'idéologie royale.

Ce fut le cas de Török, qui s'érigea en spécialiste de l'idéologie nubienne avec la publication de son ouvrage majeur *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization* (1997b), qui s'est avéré être le tremplin de nombreuses réflexions. En plus de recenser les sources textuelles et archéologiques de chaque période de l'histoire du royaume, il y livra une interprétation historique et anthropologique de la civilisation nubienne entre la fin de la domination égyptienne (XII^e siècle av. J.-C.) et la dissolution du royaume méroïtique (V^e siècle apr. J.-C.). Dans le chapitre « *The intellectual foundations of the kingdom of Kush* » (1997b, p.189-341), Török explora ce qu'il nomme justement « *the Kushite myth of the state* »³¹, c'est-à-dire les concepts à la base de l'idéologie de l'État nubien. Son analyse du système politique nubien voit sa première articulation dans une communication destinée à la *International Conference for Nubian Studies*, où il le qualifia de « *ambulatory kingship* »³². Dans la publication subséquente (1992, p.111-126), l'auteur analysa les récits d'intronisation et de couronnement des rois nubiens afin d'en dégager un rituel distinctif, ambulant, qui reflétait une structure politique s'opposant radicalement à l'État pharaonique fortement centralisé. Selon lui, ils indiquent l'existence d'une cour royale en déplacement constant entre plusieurs capitales. L'origine de cette pratique pourrait se trouver, toujours selon Török, dans « une structure latente de la société politique de la région » (Pope 2014, p.38). Dans cette optique, le rituel des couronnements multiples représentait :

*a mythologized commemoration of the original political independence of the areas centered around these stations of the coronation journey. If so, the coronation journey was also considered as a ritual renewal of the original unification of the independent polities that had emerged with the fall of the Egyptian domination in the 11th century BC and existed in the Middle Nile Region until they were integrated by the el Kurru chiefs*³³.

Par ailleurs, il proposa (1998) une nouvelle vision de l'idéologie royale : selon lui, la

³¹ Il y reprend des idées qu'il avait déjà développées, notamment dans *The Birth of an Ancient African Kingdom. Kush and her Myth of the State in the First Millenium BC* (1995).

³² Selon les inscriptions d'Anlamani (Kawa VIII, fin du VII^e siècle), d'Irike-Amannote (Kawa IX, seconde moitié du V^e siècle), d'Harsiyotef (Annales d'Harsiyotef, 1^{ère} moitié du IV^e siècle) et de Nastasen (Stèle de l'an 8 de Nastasen, fin du IV^e siècle), les rois devaient parcourir le royaume et se faire couronner par les différentes formes d'Amon dans leur sanctuaire respectif, soit Napata, Kawa, Pnoub et plus tard à Tare, par la déesse Bastet.

³³ Török, 1997b, p.231-232. Voir Török (1997b), « 3.1. The enthronement of the king and the native origins of the myth of the state ».

XXV^e dynastie, par la nature même de son pouvoir, dut créer les bases idéologiques d'un règne unifié sur le Double-Royaume, c'est-à-dire à la fois sur l'Égypte et sur la Nubie. C'est ainsi que l'idéologie qui fut présentée en Égypte s'appuyait sur des croyances égyptiennes alors que celle présentée en Nubie démontrait plutôt l'utilisation de concepts kouchites. Les deux furent toutefois articulés grâce à des modes d'expression égyptiens, c'est-à-dire dans une langue écrite égyptienne et suivant les modes de représentation pharaoniques. Cette hypothèse, fort intéressante, fut exposée à la VIII^e Conférence des Études Nubiennes à Lille en 1994 et deux sommités en nubologie répondirent aux idées avancées par Török. Selon Morkot (1998), la fondation du royaume de Kouch tirait ses racines dans l'expérience coloniale du Nouvel Empire, qu'il jugea ignorée par Török, même s'il se dit d'accord avec les conclusions tirées par ce dernier. Cependant, J. Yellin (1998) appuya l'hypothèse de Török en insistant sur l'impact de la religion égyptienne, dans la mesure où les contacts entre les deux cultures ont fourni les outils, modèles et ressources qui ont permis à la royauté kouchite de forger son idéologie de l'État. L'analyse produite par Gozzoli dans son article « Kawa V and Taharqo's *by3wt* : Some Aspects of Nubian Royal Ideology » (2009) illustre d'ailleurs l'hypothèse formulée par Török : l'absence, dans les copies de Kawa V retrouvées à Matanieh et Coptos, du lien entre Amon et le roi illustré par les « *by3wt* – signes prodigieux », pourtant un des thèmes centraux de la stèle en Nubie, démontre sans l'ombre d'un doute l'adaptation, consciente et nécessaire, du discours légitimateur selon le « public cible ».

1.2.2. Ancêtres et construction identitaire royale

Une analyse de la fonction de l'association du roi à ses ancêtres dans son discours légitimateur passe bien sûr par une étude de l'identité (projetée ou réelle) de ces rois, de leurs ancêtres, ainsi que des différents types de liens qui les unissaient. Compte tenu de la rareté d'informations concernant les individus dont les archéologues exhument les tombes, les chercheurs furent, dès les premières découvertes, confrontés à la difficulté d'identifier les rois nubiens. En premier lieu, la problématique de l'origine de la XXV^e dynastie opposa les chercheurs qui proposèrent soit des origines égyptiennes, indigènes, voire même libyennes,

pour les ancêtres inhumés à el Kurru. De plus, l'importance de comprendre la généalogie et les modes de succession des rois nubiens se fait rapidement sentir, puisqu'ils affectent autant l'ordonnancement des rois que la reconstruction historique des événements et la compréhension de concepts de base de l'idéologie royale, tels que ceux régissant la transmission du pouvoir. Ainsi, la résolution de ces questions se place immédiatement et durablement à l'avant-scène des études nubiennes.

Un sujet de recherche important, et ce dès le tout début de la discipline, fut le cimetière d'El Kurru, où furent enterrés les rois de la XXV^e dynastie (à l'exception de Taharqo) et leurs ancêtres présumés. La mauvaise préservation des structures, le pillage des objets de valeur, le manque d'identifiants clairs et la publication sommaire des rapports de fouilles de Reisner ont cependant très tôt placé des bâtons dans les roues des chercheurs et restent toujours des obstacles de taille. S'opposant à la typochronologie de Reisner (Dunham 1950), qu'il élaborait d'après son expérience dans les nécropoles égyptiennes, T. Kendall (1982, p.21) proposa une chronologie longue qui mise plutôt sur la datation des poteries. Bien qu'elle fut adoptée par Török (1999a), elle s'est vue généralement mise de côté, démontrant le conservatisme des chercheurs, qui ne désirent pas remettre trop radicalement en cause l'interprétation de Reisner. Néanmoins, Peter James *et al.* (1991) osèrent remettre en question la chronologie absolue et la datation conventionnelle des grandes périodes de l'histoire égyptienne³⁴. Malheureusement, ce genre de suggestions novatrices et controversées se trouve souvent relégué aux marges, souvent discrédité et peu discuté. La question chronologique demeure ainsi ouverte, alors qu'il nous semble impossible de surestimer l'importance de l'établissement de repères fiables pour ces tombes, vestiges presque uniques d'une période peu connue, et l'impact que cela pourrait avoir sur la théorisation de l'évolution des coutumes funéraires, de la poterie et des marqueurs culturels.

La question des origines des rois de la XXV^e dynastie et de leurs ancêtres inhumés à El-Kurru fut donc rapidement soulevée et demeura un des intérêts principaux des études nubiennes jusqu'à la fin du XX^e siècle. Reisner (1920) croyait profondément en une migration libyenne, contestant ainsi l'explication traditionnelle en égyptologie qui place les Grands Prêtres d'Amon à Thèbes à la source de la XXV^e dynastie (Brugsch, 1881. Breasted,

³⁴ Voir particulièrement : Morkot, «Chapter 9: The Empty Years of Nubian History », p.204-220.

1906. Arkell, 1961). Macadam (1949, p.123), pour sa part, proposa plutôt une monarchie héréditaire dont l'ancêtre était un chef de tribu du désert près de la 4^e cataracte. Un excellent survol de la question a été produit par Morkot (2003). Au centre du tumulte réside l'idée, incompréhensible, qu'une dynastie africaine ait pu conquérir l'Égypte et se nommer pharaons légitimes des Deux Terres, en l'occurrence l'Égypte et la Nubie. On examina alors les tombes ancestrales d'El-Kurru, et les interprétations se situent selon une gradation absurde qui, d'un extrême, dresse un portrait réducteur du royaume de Kouch en tant que tentative primitive d'imitation de la civilisation pharaonique, et d'un autre, le décrit comme héritier de traditions foncièrement « africaines ». D'ailleurs, l'hypothèse des origines libyennes fut unanimement écartée, alors que celle des influences thébaines connut des soubresauts à intervalles réguliers, son élan s'estompant dans la seconde moitié du XX^e siècle (Hall, 1925. Von Zeissl, 1944. Arkell, 1955. Kees, 1958. Emery, 1965). Après une période passée dans l'oubli, la conférence des études méroïtiques de 1992 à Berlin, sous le thème « *The Origin of the Napatan State* », redonne de la vigueur au débat et soulève de nouvelles questions autour de l'origine ethnique des rois nubien. C'est alors que Kendall (1999) prit l'initiative de soumettre les artefacts à la datation au Carbone 14 et de revisiter les notes de fouilles de Reisner. De nos jours, l'hypothèse de l'origine locale des ancêtres de la XXV^e dynastie est prônée, avec de nombreuses études ethnologiques et linguistiques explorant les différents peuples de la région³⁵. Ainsi, certains proposèrent un lien avec les rois du royaume de Kerma (Dunham, 1947. Thabit, 1959. Gardiner, 1961. Dixon, 1964. Adams, 1977) ou une origine dans la région de Méroé (Hakem, 1975. Trigger, 1976. Priebe, 1978. Bradley, 1982. Bakr, 1983. Zibelius-Chen, 1999). Le débat demeure ouvert³⁶, mais la question, dont la saveur ethnique semble être héritière des courants historiographiques des siècles précédents, a été

³⁵ À cet effet, la réflexion de S. T. Smith dans *Wretched Kush* (2003) et les conclusions tirées par ce dernier des fouilles de Tombos (2008), de plus que l'étude des tombes de Hillat al Arab par I. Vincentelli (2006), visent à éclairer la période transitoire entre le Nouvel Empire et le royaume napatéen. Dans les deux cas, un portrait nuancé d'une culture complexe et diversifiée est dressé. Quoique ces analyses divergent de nos propos puisque traitant de la culture matérielle de l'élite non royale, leurs conclusions concernant une cohabitation multiethnique pacifique durant la période de formation du royaume de Kouch nous apparaît d'une importance non négligeable. De plus, il faut mentionner au passage la thèse de M. R. Buzon (2004), qui s'inscrit dans la perspective bioarchéologique, une approche fructueuse dont le développement en nubologie est récent.

³⁶ D'ailleurs, J. Pope (2014, « Chapter 2. Meroë as a problem of XXVth dynasty history », pp.5-35) confronte l'hypothèse de Méroé en tant que résidence ancestrale à celle qui dote plutôt la ville d'un statut d'annexe territoriale à la XXV^e dynastie. Il propose aussi sa propre théorie selon laquelle une élite locale, méroïtique, aurait intégré la lignée royale napatéenne de manière progressive, maintenant son autonomie (du moins avant le règne d'Aspelta) et s'élevant en concurrent pour la domination du territoire kouchite.

généralement mise de côté au début du XXI^e siècle.

Parallèlement, une seconde problématique majeure de la discipline s'articule autour des questions de l'ordre des rois et de leur mode de succession, généralement abordées de concert. La première avait déjà été entamée par les égyptologues, notamment grâce aux constructions nubiennes dans la région thébaine et aux documents textuels néo-assyriens et bibliques. Toutefois, la succession et les liens familiaux unissant les rois de la XXV^e dynastie et leurs successeurs napatéens, connus longtemps uniquement de leur tombe par Nuri et Begarawiyah et des inscriptions tardives à Gebel Barkal et Kawa, furent des mystères plus difficiles à percer. Une première tentative d'étude généalogique fut avancée par les archéologues responsables des fouilles de ces sites (Macadam, 1949, p.119-131. Dunham-Macadam, 1949). Macadam explora le pacte entre Alara et Amon relaté par Taharqo, à l'intérieur duquel se trouvent des indices au sujet des relations entre Alara, sa sœur et Taharqo et avança que la passation du pouvoir se faisait de frère en frère. Les grandes lignes furent ainsi posées puis généralement acceptées par la communauté historienne. Néanmoins, plusieurs auteurs émirent leurs propres théories, visant non pas une réforme complète des idées reçues mais proposant des amendements à certains règnes et transitions (Leclant-Yoyotte, 1952. Priese, 1972. Kitchen, 1973. Leahy, 1984. Török, 1986 et 1997b³⁷. Wenig, 1990. Lohwasser 2000). Concernant les modes de succession, il n'y a toujours pas consensus entre les experts, qui proposent une transmission principalement patrilinéaire (Dunham-Macadam, 1949. Macadam, 1949. O'Connor, 1993. Kahn, 2005), matrilinéaire (Reisner, 1931. Priese, 1981), ou collatérale (Desanges, 1968. Kitchen, 1973. Shinnie, 1978. Leclant, 1979), tout en admettant généralement que la succession nubienne réelle devait reposer sur un mélange des trois (Morkot, 1999. Török, 1999b). À ce sujet, Morkot (1999) et Kahn (2005) ont produit d'excellentes analyses des recherches concernant la généalogie royale nubienne, l'ordre de succession des rois et les modalités de transmission du pouvoir. Pour Morkot, le moment était venu d'évacuer la dépendance aux modalités de succession égyptiennes; après un survol des théories régnantes, il joignit à l'analyse comparative plusieurs civilisations africaines afin de tenter une interprétation un peu moins égyptocentrée. En examinant à nouveau les données et hypothèses, il souleva d'importants doutes

³⁷ Voir particulièrement : « 4.1. The Royal Succession », pp.255-263.

concernant les relations adoptives (p.189 et 197-198), les liens familiaux proposés entre les rois (p.190-192 et 204-210), les théories aux règles de succession trop sévèrement fixées (p.192-194, 200-201 et 214-217) et même l'existence d'une seule et unique famille royale (p.218-219). Kahn (2005), pour sa part, annonça dès la première note de son texte ses réserves face à l'approche de Morkot. Après son propre survol, il proposa un modèle de succession royale nubienne fidèle au mode de transmission patrilinéaire (avec avantage à la primogéniture) adoptée par l'Égypte et nombreuses autres civilisations proche-orientales du 1^{er} millénaire av. J.-C. Or, son hypothèse mit de côté une composante importante de la transmission du pouvoir en Nubie qui d'ailleurs semble distinguer son idéologie de celle de son grand voisin : le rôle des femmes et mères du roi.

En effet, l'importance accordée à la mère du roi dans plusieurs stèles (Stèle du Songe de Tanutamani, Stèle d'Anlamani, Stèle d'élection d'Aspelta, Stèle d'Adoption d'Aspelta, Inscription Kawa IX d'Irike-Amannote), notamment à travers son rôle lors du couronnement de son fils, et la présence, dans la Stèle de l'an 1 d'Aspelta, d'une énumération d'ancêtres féminines, les « mères de sa mère », indique que selon l'idéologie royale kouchite, le titre de mère du roi était investi d'une signification particulière. Macadam (1949, p.126) proposa rapidement une mise en parallèle de la relation mère-fils royale et celle, adoptive, des DÉA et DAA, qui fut reprise par Leclant et Yoyotte (1952, p.38). Plus récemment, soit dans les 20 dernières années, la question prit une place de plus en plus importante, suivant le développement de courants historiographiques privilégiant l'histoire sociale et la mise en valeur de groupes marginaux dont l'histoire fut précédemment négligée. Ainsi, Török (1997b, p.234-235) avança un rapprochement idéologique entre le don de la sœur d'Alara (en tant que prêtresse d'Amon) et la fonction politique de la DAA, qui permit aux rois nubiens de légitimer leur pouvoir en Égypte. Il proposa alors sa propre théorie d'une succession de mères royales responsables de la transmission du pouvoir, une lignée débutant évidemment avec la sœur d'Alara (1997b, p.236-241). Kormysheva (1999, p.239-252) perçut aussi le rôle primordial de la mère, qui occupait le rôle de vecteur du pouvoir transmis par Amon durant la cérémonie de couronnement. À son tour, Lohwasser fit de la femme royale nubienne le centre de son étude *Die Königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch* (2001b), qui devint rapidement la référence en la matière. En plus de recenser les mentions et titres des femmes

de la famille royale (2001b, p.138-191), elle se questionna sur leur statut et rôle dans plusieurs domaines cruciaux de l'idéologie de l'État, tels que la passation du pouvoir et la légitimation des rois (2001b, p.242-256). Elle compara effectivement les représentations des mères, sœurs, femmes et filles royales de Nubie et d'Égypte et elle prouva expertement leur rôle central dans l'idéologie nubienne. C'est ainsi qu'à la suite de Török et Kormysheva, elle avança que la femme royale, en l'occurrence la « *sn.t nswt* – sœur de roi », était responsable de transmettre le pouvoir d'une génération à l'autre. À sa suite, Gozzoli (2010, p.196) conclut aussi que la sœur d'Alara, loin d'être une simple offrande au dieu, détenait, en tant que génitrice du futur roi, la justification idéologique des pouvoirs du roi. Finalement, la plus récente manifestation de cette problématique fut rendue par Kahn (2012), qui produisit une synthèse du rôle de la mère royale dans la transmission du pouvoir à son fils lors de son couronnement, le tout dans une perspective comparative afin d'initier les historiens des études bibliques au sujet. Quoique sommaire, cet article permet néanmoins de résumer la position des principaux auteurs sur le sujet.

1.2.3. Le passé et sa fonction légitimatrice pour les rois nubiens

On voit donc qu'au cœur de la nubiologie réside une multitude d'interrogations concernant l'identité et l'idéologie des rois kouchites. D'autant plus, le lien qui existe entre histoire et identité, c'est-à-dire l'impact du premier sur la formation du second, ne peut être ignoré lorsque vient le temps d'explorer la façon dont se (re)présentaient les hommes. Ainsi, la compréhension de la pensée royale kouchite passe par l'exploration des modalités selon lesquelles étaient présentées les diverses facettes du passé du roi, en tant qu'individu et en tant que chef suprême d'un royaume qui s'étendait sur un vaste territoire.

Au cours du XX^e siècle, plusieurs études abordèrent le passé royal nubien et son insertion dans le discours légitimateur. Dans celles-ci, Alara se vit donner une place de choix. Parmi les axes de recherche les plus pertinents à la présente analyse, quelques auteurs examinèrent en détail le pacte d'Alara tel qu'il est véhiculé dans les écrits postérieurs de Taharqo, Aspelta et Irike-Amannote et produisirent d'importantes études sur la place d'Alara dans le processus de légitimation royal. Ainsi, un des piliers de l'idéologie royale nubienne,

selon Török (1997b, p.255-258) repose sur l'idée de « *legitimacy by descent* »³⁸. Sont regroupées sous cette bannière toutes les inscriptions traitant des parents royaux, mais aussi toute tentative d'association du roi régnant à l'ancêtre Alara. Ceci permit à Török d'analyser son rôle de fondateur de la dynastie via le pacte mythique entre l'ancêtre et la divinité (p.234-241)³⁹, ce dernier garantissant le pouvoir à perpétuité aux descendants d'Alara autant et aussi longtemps que le contrat était rempli. Il souleva aussi l'importance de ce mythe dans la construction idéologique de l'État dès le règne de Taharqo et proposa la variante nubienne d'Amon comme la source ultime de légitimation royale (1997b, p.264). Le pacte d'Alara en tant que rituel primordial, c'est-à-dire le don de sa sœur au dieu et la promesse qu'en échange de sa fidélité ses descendants soient érigés en rois, formait donc la base sur laquelle fut assise la légitimité de tous les rois se réclamant de son sang (ou du sang de sa sœur). Török ne fut pas seul à saisir l'importance du pacte dans l'articulation de la légitimité : Priebe (1981), Török (1995, p.99-102 et p.115-124. 1997b, p.234-235 et p.255-264), Zibelius-Chen (1997), Kormysheva (1999), Jansen-Winkel (2003) et R. Gozzoli (2008. 2009. 2010), pour ne nommer que les principaux, explorèrent tous le pacte sous différents aspects. Vinogradov (1999) reprit notamment les mentions du roi Alara et analysa les mots servant à lui faire référence afin de proposer une interprétation novatrice qui fut quasi unanimement adoptée. Selon lui, il ne faut pas confondre l'adjectif qualifiant Alara de frère aîné avec la désignation de chef tribal, ce qui était alors l'avis majoritaire. L'identité d'Alara, ainsi que la perception qu'en eurent ses successeurs, s'en voit donc modifiée.

Par ailleurs, une branche entière de l'étude de la fonction légitimatrice du passé nubien est consacrée à l'éclaircissement de l'identité et du rôle de la succession de femmes royales dans la stèle d'élection d'Aspelta. Dans ce but, Priebe (1972, p.23) s'intéressa au rôle des femmes dans le contexte royal et poussa son analyse jusqu'à l'exploration de la matrilinearité, soit la transmission du pouvoir via la mère royale (1981), une idée d'abord soulevée par Reisner (1931, p.99). Török poursuivit son œuvre d'interprétation en traduisant la stèle d'élection et en la réintégrant dans la tradition littéraire nubienne (2002, p.422-439). Il en extrait aussi les informations relatives à la succession royale (1995, p.60-64. 1997b,

³⁸ Selon cette idée, un roi se dit légitime en se présentant comme le descendant d'un roi ancestral, dont la légitimité est sans conteste et dont les actions présentent un modèle archétypal pour les futurs souverains. Pour une excellente étude sur le sujet de l'imitation et du surpassement des prédécesseurs, voir : Vernus (1995).

³⁹ Cf. « Chapitre III. Taharqo et la promotion d'une nouvelle construction mythico-politique ».

p.255-262), qui lui permirent d'opposer sa théorie de succession entre deux branches alternantes à celle d'une succession matrilineaire de Priebe. Il alla jusqu'à dire que la lignée maternelle ne contenait pas en elle-même la légitimité et n'apparaissait que complémentirement aux principes de descendance patrilinéaire et de « *divine sonship* » (1995, p.97. 2002, p.433) ou comme mécanisme restrictif à l'intérieur de la succession collatérale ou patrilinéaire (1995, p.115. 1997b, p.259). Il reconnut néanmoins le rôle important joué par la mère royale dans l'idéologie, notamment par les attributs qu'elle empruntait à la Divine Adoratrice d'Amon (1995, p.97-107. 1997b, p.234-235 et 252-253) et admit plus tard « *the strong accent laid on the ruler's legitimacy through his mother and the mothers of his mother* » (1997b, p.235. 2002, p.426). Il postula que la succession féminine et l'idéologie décernant à la mère et femme royale un rôle crucial furent particulièrement représentées lors de période de rapprochement intellectuel avec l'Égypte (1995, p.116) et qu'un culte des ancêtres semble avoir été instauré et institutionnalisé afin de commémorer autant Khaliut que les « mères de la mère » d'Aspelta (1997b, p.326-332). Il mit l'emphasis, à l'instar de Macadam (1949, p.126), sur les relations adoptives des ancêtres d'Aspelta, sur leurs titres et sur les liens qui semblaient exister entre la royauté et le personnel du culte d'Amon (1995, p.97-99 et p.107-111. 1997b, p.236-241), notamment concernant le rôle « générationnel »⁴⁰ de la mère comme intermédiaire entre le roi et le dieu (1995, p.117-118).

Cependant, Lohwasser (2001b), par son analyse érudite du rôle des femmes de la royauté kouchite, prouva au contraire la place primordiale de la femme dans la transmission de la légitimité, une tradition qui s'avérait reposer sur des bases indigènes et non égyptiennes, comme Török l'avancait. Elle se servit des idées concernant la matrilinearité proposées par Priebe et des hypothèses sur l'élection royale parmi le groupe développées par Apelt (1990) pour envisager une interprétation des termes de relation « *sn.t nswt* – sœur de roi » et « *sn nswt* – frère de roi » où chacun désignait les membres d'un groupe formé dans le premier cas de femmes aptes à transmettre la légitimité et dans le second des successeurs possibles au roi (2001b, p.241-242). C'est dans ce schéma que s'insérait, selon elle, la généalogie

⁴⁰ La femme royale, en tant que génitrice des différentes générations de rois, est constamment mise en relation avec celui-ci, étant tour à tour et à la fois fille de roi, femme de roi et mère de roi. C'est à travers ces titres et ces relations que celle-ci est représentée au cours de cérémonies et rituels, où elle est présente comme intermédiaire entre les pouvoirs terrestres et divins, et où Török voit une « *causal interconnection between the Queen Mother's acting as priestess and mediator and the god's granting kingship to her son* » (1995, p.118). L'idée est à nouveau énoncée dans 2002, p.424.

d'Aspelta qui, en tant que « *sn nswt* », dérivait sa légitimité de sa mère, une « *sn.t nswt* », elle-même la détenant de sa mère, une « *sn.t nswt* » à son tour (2001b, p.253-254).

Les recherches de Gozzoli (2003a, 2003b, 2006 et 2010) s'inscrivent dans la lignée de celles effectuées par Török et Lohwasser dans la mesure où elles permettent aussi de constater la complexité de l'utilisation du passé dans les discours légitimatoires. Il analysa ceux-ci en les réinsérant à l'intérieur même du développement de ce type de textes au courant du 1^{er} millénaire, et tenta, avec un succès mitigé, de « *clarify the connections between Nubian royal texts and their Egyptian ancestors in the light of the indigenous features of the former, mixed with the code of the latter* » (2010, p.183). Selon lui, la légitimité passait par le respect du pacte entre Amon et Alara scellé par le don de la sœur royale au dieu (2008, p.483-487), en retour duquel le dieu accordait le trône et confirmait le choix de roi par les « *by3.wt* – signes prodigieux » (2009). Dans cette optique, le pacte est conçu comme un engagement formel qui portera ses fruits tout au long de la succession royale et dont Taharqo le premier se réclama afin d'en dériver son droit de gouverner (2010, p.227). Les stèles de Taharqo (Kawa IV, V et VI), où le récit du pacte se trouvait le plus explicitement rendu, forment la fondation sur laquelle furent ensuite bâties les différentes tentatives de légitimation via la sœur royale. Ce mythe représentait donc l'archétype sur lequel se basèrent les autres rois⁴¹ : le don d'une femme royale au dieu permit d'assurer des progénitures divines, celle-ci agissant à titre d'intermédiaire entre roi et dieu, de garantie du respect du pacte (2008, p.486) et de vecteur de légitimité unissant le passé et le futur (2008, p.487-489). Ainsi, selon Gozzoli, l'élection de Taharqo (et des autres rois nubiens) n'était pas déterminée essentiellement par une conception divine, un épisode durant l'enfance ou une consultation oraculaire, comme il en était la tradition en Égypte, mais plutôt par un événement historique qui lia le roi à Amon via les ancêtres royaux.

1.3. Conclusions

En somme, la présence dans les sources d'informations concernant les ancêtres

⁴¹ Ce modèle fut ensuite analysé par l'auteur dans l'inscription de Kadimalo, la stèle du Songe de Tanutamani, la stèle d'Anlamani, les stèles d'Élection et d'Adoption d'Aspelta, puis les inscriptions tardives d'Irike-Amannote (Kawa IX), Harsiyotef et Nastasen.

royaux fut perçue par les historiens et ceux-ci saisirent l'importance d'analyser et d'exposer les éléments en jeu dans les épisodes concernés, soit principalement le pacte d'Alara et Amon et la généalogie féminine d'Aspelta. Or, ils se concentrèrent davantage sur l'identification des ancêtres que sur les fondements conceptuels derrière leur mise en valeur. En effet, ils cherchèrent à élucider des questions telles que : Qui était Alara? Qui occupaient les tombes d'El Kurru et comment ces chefs organisèrent-ils le territoire nubien en royaume? D'où provenaient ces individus et leurs idées? Quels étaient les liens généalogiques entre les hommes et femmes dont les noms nous sont parvenus? Qui étaient ces femmes dont Aspelta se disait le descendant et pourquoi leur souvenir fut-il oblitéré? Quel genre de querelles sévissait qui puisse affecter les différentes formes de représentations royales? Certes, Ces problématiques sont essentielles et leur élucidation contribue à dresser un portrait de la civilisation nubienne. Török a d'ailleurs bien démontré comment l'articulation de ces questions a permis de comprendre la toile idéologique qui soutient cette société. Or, les chercheurs négligèrent de concevoir l'importance de l'association aux ancêtres pour la compréhension de la culture identitaire. Ils n'exploitèrent pas pleinement les possibilités d'investigation de la culture nubienne que permet l'analyse des références ancestrales dans le discours royal.

La résolution de ces questions est rendue plus difficile encore par la complexité de l'analyse de tels phénomènes et par le gouffre, difficile à cerner, entre la théorie idéologique et la réalité historique. La formation d'une mythologie autour du passé royal, et bien sûr notre compréhension de ce procédé, repose sur ces nombreux concepts, qui relatent tous différentes facettes de l'idéologie royale. L'incertitude qui les entoure sera un poids à porter pour toute analyse du sujet. De plus, face au manque de certitude chronologique de cette période reculée, pré-XXV^e dynastie ou « ancestrale », il existe une réelle difficulté à reconstituer avec confiance la trame historique et idéologique des rois nubiens. Les théories avancées, aussi plausibles, logiques ou intéressantes soient-elles, doivent donc souvent être cantonnées au stade d'hypothèses, en attente de confirmation lors de fouilles futures. Néanmoins, bien que les questions exposées sont loin de faire l'unanimité et que leur complexité nous a poussé à ne proposer ici qu'un survol très général, nous espérons avoir adéquatement démontré l'importance de multiplier les points de vue et de poursuivre la recherche dans le domaine de

l'idéologie royale, particulièrement en ce qui a trait au passé ancestral et son utilisation dans les discours légitimateurs, puisqu'il s'agit là d'explorer des données identitaires cruciales pour la compréhension de cette dynastie.

CHAPITRE II

ANCÊTRES ET LÉGITIMATION DANS LE DOUBLE ROYAUME AVANT TAHARQO

La stratégie légitimatrice et le respect des ancêtres chez Taharqo et Aspelta n'existaient évidemment pas en vase clos et les deux souverains s'inspirèrent de la tradition pharaonique ainsi que de coutumes indigènes, malheureusement moins bien connues. Avant d'explorer les particularités de l'usage du passé dans le discours, il convient donc de survoler l'histoire de la place des ancêtres dans l'idéologie royale. Tout d'abord, un portrait sommaire du rôle des ancêtres dans la construction de l'archétype pharaonique s'impose avant d'en exposer l'évolution de l'AE jusqu'à la XXV^e dynastie. Ceci permettra de distinguer les particularités des rois nubiens, de même que de comprendre leur appropriation de différents outils légitimateurs issus d'une pluralité de rois égyptiens. Par la suite, il sera possible d'aborder les liens que Kashta, Piye, Shabaqo et Shebitku désiraient établir entre leur règne et ceux de leurs prédécesseurs, afin de dresser un portrait de l'utilisation du passé et des ancêtres au profit de la construction de l'identité royale durant les premiers règnes de la XXV^e dynastie. Le contexte idéologique qui poussa Taharqo et Aspelta à produire leurs inscriptions sera ainsi éclairé.

2.1. Les pharaons égyptiens et leurs ancêtres

La relation des pharaons égyptiens avec leurs ancêtres royaux varia bien entendu au cours de la longue histoire de l'Égypte et chaque pharaon possédait sans aucun doute ses particularités. Néanmoins, l'archétype pharaonique se présente d'une manière similaire à la conception égyptienne du temps : tout en admettant (jusqu'à un certain point) l'individualité des règnes⁴², le nouveau pharaon demeurait essentiellement une réitération du modèle original, c'est-à-dire qu'il incarnait le premier roi mythologique d'Égypte, Horus. Chaque

⁴² Notamment à travers le nom/renom du pharaon et la nécessité de dépasser les accomplissements des prédécesseurs. Voir à ce sujet l'étude importante de Vernus (1995, p.49-54).

pharaon était mythologiquement lié à chacun de ses ancêtres et/ou prédécesseurs royaux par la possession du ka royal, une essence divine qui est transmise d'un pharaon au prochain lors de l'investiture et qui lui fournit ses pouvoirs royaux⁴³. L. Bell (1985, p.258) l'expliqua ainsi : « *the royal ka represents the "dignity" or office of kingship, while the individual king is viewed as a link in the chain of divine kingship which stretches back into the very dawn of Egyptian history.* » La possession de ce ka marquait la légitimité du roi puisqu'elle l'associait aux rois ayant régné avant lui depuis la Première Foie. À titre d'exemple, la salle des festivals de Ramsès III à Médinet Habou contient, sur le mur est de la seconde cour dans le cadre d'une procession du dieu Min, un relief représentant le roi en tant que manifestation vivante du ka des ancêtres, à la tête d'une procession de statues et de cartouches de neuf rois de Haute et Basse Égypte l'ayant précédé⁴⁴.

En plus du ka royal, le lien avec les ancêtres royaux s'illustre aussi par la pratique du culte des ancêtres, via notamment le culte des statues. Celui-ci se développe particulièrement au Nouvel Empire dans la région thébaine. À Karnak, une inscription (*Urk* IV, 839-841) entre les 4^e et 5^e pylônes indique que Toutmôsis III était soucieux de préserver les statues royales de ses prédécesseurs; il fit donc bâtir un monument visant à perpétuer les offrandes pour leur culte. Cette Chambre des Ancêtres (ou *3h mnw*) visait, selon D. B. Redford (1986, p.181), le « *Genächtniskult* », c'est-à-dire à honorer le passé royal. Le culte des ancêtres sans l'intermédiaire des statues est aussi attesté, notamment à Abydos, où l'offrande aux défunts est représentée par le rituel du *nis hknw*, ou « appel jubilant », dont le but était d'honorer les rois en les invoquant⁴⁵. La célébration des ancêtres royaux se manifestait aussi sous son aspect divin, alors que le roi se devait d'honorer les dieux lui ayant donné vie et pouvoir⁴⁶. À cet effet, il existait une pléthore de festivals devant être réalisés cycliquement qui visaient à commémorer les ancêtres et les liens qui perduraient entre ceux-ci, le roi et les dieux : la fête annuelle d'Opet, initiée durant la XVIII^e dynastie, qui

⁴³ Pour de plus amples informations sur le ka, voir *LÄ III* p.275-282.

⁴⁴ Pour la scène, voir *The Epigraphic Survey (1940) Medinet Habu—Volume IV*, pl. 203 & 206. Le texte se trouve aussi dans *KRI V*, 205-209.

⁴⁵ L'importance du nom est d'ailleurs non négligeable puisqu'il fallait le prononcer après la mort afin de redonner vie au défunt.

⁴⁶ « *For the king, they constitute a body of royal ancestors through whom he derives his power and legitimacy. He is part of a divinely sanctioned, uninterrupted line of rulers which goes back ultimately to Menes, and before him the demi-gods and the Great Enneads. A ruler who stood outside this line was a usurper [...]* » (Redford 1986, p.195).

renouvelait le pouvoir du ka du roi en tant qu'incarnation divine⁴⁷; la Belle Fête de la Vallée, dont les racines remontaient au ME, où les statues de la triade thébaine visitaient les tombes royales de la Vallée des rois; le festival de Min, représenté dans les reliefs de Médinet Habou, qui permettait d'unir le roi à ses prédécesseurs royaux via le ka royal; et la fête de la Décade, particulièrement importante après le NE, alors que l'Ogdoade d'Hermopolis recevait la statue d'Amon ithyphallique de Louxor (et du roi, dont l'essence fusionnait avec la statue pour l'occasion) pour le culte mortuaire de ses ancêtres à Djeme, dans le petit temple construit sous la XVIII^e dynastie⁴⁸.

Finalement, les représentations de Ramsès III à Médinet Habou illustrent un troisième volet de l'utilisation des ancêtres dans l'idéologie royale : la production de listes royales, telles que la pierre de Palerme (V^e dynastie), la séquence de rois de la XI^e dynastie à Tod (Montouhotep I), la liste royale de Karnak (Thoutmosis III), la liste d'Abydos (Séti I^{er}/Ramsès II), la liste du Ramesseum (Ramsès II), et le Canon royal de Turin (Ramsès II)⁴⁹. La fonction d'une liste royale, en plus du rôle cultuel dicté par son emplacement⁵⁰, était d'inscrire le roi dans la continuité de ses prédécesseurs illustres. Bien qu'une liste royale puisse énumérer les souverains précédant immédiatement le roi, comme dans la liste de Montouhotep I^{er}, il n'en fut pas toujours le cas, suggérant que la perception de continuité

⁴⁷ Pour de plus amples renseignements, voir J. Darnell (2010), notamment en p.2, où l'auteur produit une liste des sources concernant cette fête. Il dit d'ailleurs : « *The transformation of Amenhotep III from an individual ruler to the personification of the royal ka through a blurring of the boundary between the person of the king and the royal ka-nature in the rear rooms of Luxor Temple suggests that the Opet Festival under Amenhotep III and his successors became amongst other things a ritual of reconfirming the transmission of the royal ka [...]. A later ruler might also begin to mingle his identity with that of an earlier incarnation of the royal ka [...] and a statue of the celebrating ruler's immediate (legitimate) predecessor may have participated in the festival* » (p.4-5).

⁴⁸ « *Amun-in-Luxor performed this mortuary cult as the embodiment of a filial role normally associated with the king. In the Late period the figure of the one god, Amun, split into three generations. The state-god of Karnak was joined by the deceased primal form Amun-Kematef, the pre-existent primeval god, "who has completed his time", and by the filial form of Amun-in-Luxor.* » (Assmann, 2003, p.363).

⁴⁹ Considérant notre problématique, c'est-à-dire le rôle joué par les ancêtres dans le discours royal, nous avons pris en compte uniquement les documents de provenance royale. Il existe néanmoins des listes de rois issues de hauts fonctionnaires, telles que la table de Saqqarah (retrouvée dans la tombe du scribe et prêtre royal Tjuloy, époque de Ramsès II). Leur fonction n'est toutefois pas la même. Pour une liste plus complète et une analyse minutieuse des listes royales, il faut consulter Redford (1986), particulièrement p.1-64.

⁵⁰ Dans le cas des listes inscrites sur les murs des temples, comme la liste d'Abydos par exemple, il n'y a aucun doute sur le double rôle rituel des ancêtres : les rois défunts reçoivent l'offrande que fait le roi en même temps qu'ils participent à celle que le souverain fait aux divinités.

⁵¹ Le choix des ancêtres mentionnés (Antef I, II et III) est, comme dans tous les cas, significatif : « *It was apparently this member of the family [Antef I] that was formally construed by his immediate family as having begun the rebellion against Herakleopolis by arrogating unto himself a royal titulary. [...] Mentuhotep I had but*

légitime n'était pas exclusivement liée à la succession chronologique des rois⁵². Les rois sélectionnaient minutieusement les souverains qu'ils incluaient dans leur liste, puisque celle-ci insistait sur la légitimité de ces pharaons défunts et par extension celle du roi actuel.

Comme il a déjà été évoqué, la perception des liens qui unissaient le roi à ses ancêtres évolua au fil du temps, au même titre que la perception du passé et de l'histoire. Durant l'AE, les rois ne semblaient guère préoccupés par la production de textes qui visaient à glorifier leur règne ou celui de leurs prédécesseurs⁵³. Outre les inscriptions privées⁵⁴ et les offrandes aux ancêtres dans les contextes culturels⁵⁵, nous ne trouvons que très peu de références au passé royal ou aux règnes spécifiques de rois défunts⁵⁶. La rhétorique de légitimation du souverain en place n'apparaît que lors de la PPI, alors qu'il y avait fragmentation politique⁵⁷ ; les nomarques s'empressaient alors de produire des inscriptions louant leurs accomplissements⁵⁸. Le but de telles inscriptions est bien sûr de faire la promotion du nomarque en tant que sauveur⁵⁹. Cette sémantique se traduisit au ME par l'utilisation du

lately come into the kingship over a re-united country, and his own legitimacy as king needed to be stressed. » (Redford 1986, p.28)

⁵² « [...] all that mattered was that the line be perpetuated without any *ceasura*, that there be no "dark ages" or "intermediate periods" resisting inclusion in the grand chronological scheme. » (Assmann, 2003, p.82). L'emphase sur la continuité interdisait donc toute cassure, bien qu'il fut possible « d'effacer » certains rois du cours de l'histoire; Akhenaton et Hatchepsout étaient habituellement omis des listes, tout comme les souverains des périodes troubles.

⁵³ Selon Redford (1986, p.130-131), la nature même de la royauté à cette époque en était la cause : les accomplissements du roi et le succès de la mise en place de l'État pharaonique parlaient d'eux-mêmes et ne pouvaient être issus que d'un souverain tout-puissant. Il n'y avait aucune cause à douter, ni aucune légitimité à prouver. La production textuelle des rois de l'AE était donc plus pragmatique et engageait le présent plutôt que le passé (1986, p.128-129).

⁵⁴ Voir à ce sujet Redford (1986), p.137-139.

⁵⁵ Comme le papyrus d'Abousir, qui évoque une offrande pour Néferirkarê Kakai.

⁵⁶ Bien que l'existence d'annales et de listes royales embryonnaires est attestée (Redford, 1986, p.142-143). La Pierre de Palerme, par exemple, serait datée de la V^e dynastie, mais son message était plus administratif qu'idéologique, selon J. Assmann (2003, p.37). De plus, l'ajout du serekh du roi à un objet ou monument construit par un de ses prédécesseurs, tel qu'on peut le constater sur une coupe du roi de la II^e dynastie Hetepsekhemwy (Caire, JE65413), témoigne d'une volonté précoce, sommaire mais efficace, de s'inscrire dans la continuité royale. Néanmoins, ces différents outils n'ont alors pas l'ampleur qu'ils prendront en tant que stratégies légitimatrices durant le NE et la TPI.

⁵⁷ Assmann (2003, p.84) nomme ce phénomène « *the change between cooperative and competitive semantic paradigms* ».

⁵⁸ Par exemple, dans la stèle du roi Wah-ankh Antef (II) (Cairo 20512). Ainsi, selon Assmann (2003, p.101), « *Provision for one's nome in times of hardship was the prime source of legitimacy for the rule exercised by these magnates* » et non l'inscription dans la continuité. Ceci n'empêchait pas la production ponctuelle de listes royales (comme celle de Montouhotep à Tod).

⁵⁹ Il s'agit d'une graine qui germera au ME puisque le pharaon se présentait alors comme le restaurateur de la Maât, selon Assmann (2003, p.94) : « *The description of the havoc reigning in the area provides a suitably dismal backdrop against which the author's achievements in the restoring order can shine all the more brightly. This motif typical of later royal inscriptions apparently originated with the nomarchs and magnates and was then*

passé historique⁶⁰ pour fin comparative avec le présent, dans les Lamentations par exemple (Assmann 2003, p.106-114). C'est alors qu'apparut dans les discours royaux « *a rhetoric of motives* » qui visait à « *assert and substantiate its claims to supremacy* » (Assmann, 2003, p.118)⁶¹. Le culte des ancêtres prit aussi de plus en plus d'ampleur, avec la restauration des complexes funéraires anciens dans la région memphite et l'érection de statues de culte royales à Karnak. Par ailleurs, les souverains de la XII^e dynastie, particulièrement son fondateur Amenemhat I, insistèrent davantage sur la pérennité dynastique; ils se proclamèrent les descendants légitimes des grands rois de l'AE via les nomarques de la XI^e dynastie et créèrent les premières listes royales qui servirent à la promotion de la continuité royale⁶². Dans une optique similaire, les pharaons des XII^e⁶³ et XIII^e⁶⁴ dynasties copièrent et usurpèrent les monuments des rois des dynasties précédentes afin de s'arroger une parcelle de leur gloire. Par ailleurs, la conscience grandissante de l'importance du passé s'illustre par le développement d'une littérature qui idéalisait les rois de l'AE et par l'inscription dans les tombes des hauts dignitaires de longues biographies qui établissaient le pedigree du défunt⁶⁵, notamment par la création de généalogies indiquant les prédécesseurs d'un office⁶⁶.

Or, le respect du passé et des souverains défunts atteignit véritablement son apogée au NE, comme le démontre la multiplication des listes royales et monuments à la gloire des ancêtres sous les Ramessides⁶⁷. Par leur travail, la piété envers les ancêtres transforma le

adopted as part of the self-representation of the kings of the Middle Period. The ruler figures as a restorer of order, as a rescuer in times of need; his assumption of power is equated with a turn toward salvation. » L'image du roi en tant que restaurateur de l'ordre fut par la suite exploitée par les rois de la XXV^e dynastie, qui en firent un outil sémantique de légitimation important.

⁶⁰ Par opposition au passé mythologique, qu'on voit apparaître dans les Textes des Pyramides, par exemple.

⁶¹ « *The Middle Kingdom [...] attached the utmost importance to publicizing its qualities. To this end, the Middle Kingdom created a new genre of royal inscription that went beyond eternalizing the king's deeds and decisions to justify and laud them in a propagandistic way* » (Assmann, 2003, p.121).

⁶² « *Thus we have "kings of Itj-Towy", or "Kings of the House of Sehtepibre" (the 12th dynasty), and "kings who followed the House of Sehtepibre" (the 13th dynasty)* » (Redford 1986, p.161-162).

⁶³ Amenemhat I construisit sa pyramide à Lisht à l'aide de centaines de blocs récupérés des monuments datant de l'AE dans les complexes de Gizeh et Saqqarah. Selon P. Brand (2010, p.3), « *masonry inscribed for royal ancestors carried a patina of ancient authority and could imbue new constructions with this legitimacy* ».

⁶⁴ Selon Revez (2014, p.540, n.12), les rois de la XIII^e dynastie s'inscrivirent directement à la suite de la XII^e dynastie, qui était empreinte d'une certaine renommée : « *The short and ephemeral reigns of the 13th Dynasty kings must have considerably undermined the power of these rulers who, as a means to mitigate their relative political weakness, tried to identify themselves with their illustrious predecessors of the 12th Dynasty* ».

⁶⁵ Voir l'inscription de Khnumhotep à Beni Hasan.

⁶⁶ Voir l'inscription funéraire du nomarque de Meir.

⁶⁷ « *The great temple of Amun [was] conceived as a sort of family chapel to which it became customary for scions of the dynasty to dedicate monuments. Under the aegis of Amun in his form of k3-mwt.f, closely related to Mm, the*

culte jusqu'à inclure tous les pharaons (légitimes) de l'histoire du royaume en une seule lignée continue. Désormais, les pharaons firent donc usage du passé dans l'énonciation de leur légitimité, particulièrement Hatchepsout, Touthmôsis III et Ramsès II. Poussée par la nécessité de justifier sa prise de pouvoir, Hatchepsout déploya de nouveaux arguments de légitimation : elle diffusa le récit, appuyé d'une abondante iconographie sur les murs de Deir el-Bahari, de sa naissance divine, résultat de l'union entre sa mère et Amon, et de sa désignation comme successeur de son père Touthmôsis I. Elle érigea aussi des chapelles vouées au culte de ses ancêtres dans son temple jubilaire de Deir el-Bahari⁶⁸. Cependant, à sa mort, son successeur Touthmôsis III tenta de l'effacer de l'histoire royale en se faisant l'héritier du premier Touthmôside et fit inscrire une liste royale monumentale dans la salle des festivals de son addition à Karnak⁶⁹. Après la période amarnienne, les pharaons furent impatients d'effacer ce qu'ils percevaient comme une parenthèse maudite dans leur histoire et désirèrent se rattacher directement à la lignée des Touthmôsis et Amenhotep de la XVIII^e dynastie. En outre, l'avènement au pouvoir d'un général (Horemheb) puis d'un vizir (Ramsès I), bien que ceux-ci réinstaurèrent le culte des divinités traditionnelles et inaugurèrent une période de prospérité et stabilité politique, généra chez leurs successeurs de la XIX^e dynastie un profond besoin de proclamer leur légitimité (Redford 1986, p.194). Les Ramessides développèrent effectivement un intérêt marqué pour le passé⁷⁰ et multiplièrent les monuments à la gloire de leurs ancêtres⁷¹.

offering cult of the royal ancestors flourished » (Redford 1986, p.170-171). De l'autre côté du Nil, nous pouvons aussi voir la Vallée des rois et le temple de Deir el-Bahari, qui permettent le rassemblement des monuments funéraires des rois du NE. C'est d'ailleurs sous Hatchepsout que fut fondé le Festival de la Vallée visant la commémoration annuelle des ancêtres. Le culte des ancêtres fut particulièrement développé dans la thébaïde, mais fut présent aussi dans les régions plus éloignées, comme le démontre la fondation du culte de Sésostri III à Buhen.

⁶⁸ « Le sommet de la fondation serait définitivement consacré aux appartements des cultes réservés au majestueux Amon, souverain et omniprésent, à qui la reine rend tous les hommages, à la souveraine, mais aussi à sa famille c'est-à-dire grands-parents, parents et enfants en ligne directe » (Desroches-Noblecourt 2002, p.154).

⁶⁹ Celle-ci illustre d'ailleurs le désir de la XVIII^e dynastie de se présenter comme les successeurs politiques et spirituels de la XII^e dynastie. De plus, plusieurs rois de cette dynastie décorèrent des scarabées à leur nom ainsi qu'au nom des pharaons de la XII^e dynastie, et Touthmôsis II, lors d'une de ses campagnes nubiennes, fit ériger à Semna un autel pour le roi Sésostri II déifié.

⁷⁰ Ils adoptèrent à la fois les listes issues des annales de la région thébaine, qui débutèrent au ME lorsque les rois se lièrent aux nomarques de la PPI, et celles issues des traditions littéraires de Basse-Égypte, notamment en lien avec les dynastes d'Avaris de la DPL, puisque Ramsès établit une nouvelle capitale dans le Delta (Pi-Ramsès) (Redford 1986, p.197-199).

⁷¹ Le plus grand de ceux-ci demeure le grand temple d'Abydos, construit sous Seti I et poursuivi par Ramsès II, qui, en plus d'honorer Osiris et les divinités étatiques traditionnelles (Ptah, Amon-Rê, etc.), commémore les ancêtres royaux par l'inscription de la liste royale d'Abydos.

À la fin du NE et particulièrement au début de la TPI, la perte de pouvoir central et la montée en puissance de dynasties concurrentes, simultanées et d'origine parfois étrangère à l'Égypte, compliquent grandement le recours aux ancêtres dans le discours royal⁷². Les souverains de la XXI^e à la XXIV^e dynastie utilisèrent de nombreux outils du pouvoir pharaonique afin d'asseoir leur autorité, certains en lien avec leurs prédécesseurs royaux : les noms de couronnement *Wsr-M3^ct-R^c*⁷³ et *Stp-n-R^c*⁷⁴ des Ramessides gagnèrent en popularité⁷⁵, les œuvres des rois défunts furent restaurées⁷⁶ et le roi demeurait une réincarnation d'Horus et possesseur du ka royal⁷⁷. Encore plus impressionnant, lors de la construction de la nouvelle capitale à Tanis, un grand nombre d'objets, tels que des obélisques, des statues et des stèles des rois antérieurs, furent rapatriés afin de décorer la ville et « *emphasize the link between the Tanite kings and their illustrious royal ancestors* » (Brand, 2010, p.5). En ce qui a trait à la légitimation du pouvoir royal, la composante principale demeurait la faveur divine. Effectivement, la légitimité royale durant la TPI découlait avant tout des dieux et les rois énoncèrent à de nombreuses reprises la faveur que leur portait Amon, la divinité d'où est issu le pouvoir royal⁷⁸. À titre d'exemple, la chronique du prince Osorkon, écrite durant le règne

⁷² Durant la XXI^e dynastie, le pouvoir fut géographiquement divisé entre les dynastes de Tanis se rattachant aux derniers rois ramessides et les Grands Prêtres d'Amon à Thèbes. La XXII^e dynastie d'origine libyenne réunifia l'Égypte et étendit son autorité à la région thébaine grâce au contrôle exercé par la DAA. Toutefois, la création de la XXIII^e dynastie, une branche familiale qui s'établit à Léontopolis, marqua l'échec de l'unification et entama un processus de multiplication des centres de royauté. La segmentation et la décentralisation du pouvoir devinrent toujours plus importantes et plusieurs royaumes concurrents se formèrent autour des villes d'Hermopolis, Hérakléopolis, Lycopolis puis Sais, cette dernière accueillant la XXIV^e dynastie. Notons toutefois la difficulté d'établir une séquence royale ou une chronologie définitive pour cette période, qui demeure un sujet contentieux chez les experts. Pour de plus amples informations, voir Broekman *et al.* (2009).

⁷³ 9 souverains durant les XXII^e-XXIII^e dynasties.

⁷⁴ 7 souverains durant les XXI^e-XXIII^e dynasties, ainsi que 9 autres se nommant *Stp-n-Imn*.

⁷⁵ Les pharaons ramessides semblent particulièrement favorisés par la XXI^e dynastie, sans doute pour renforcer l'image de la continuité royale. D'ailleurs, Smendès, fondateur de la XXI^e dynastie, se déclare l'héritier de Ramsès XI et se vante de liens familiaux avec Herihor (Grimal 1994, p.311). Psousennès I, pour sa part, se nomme « Ramsès-Psousennès aimé d'Amon » à deux reprises (Kitchen 1986, p.263).

⁷⁶ Par exemple, les souverains de la XXI^e dynastie restaurèrent les momies royales du NE (Ritner 2009 p.99-100, 114-116, 158-160) et Smendès se concentra sur une construction à la gloire de Toutmôsis III (inscription de Gebelein, dans Ritner 2009, p.101-104).

⁷⁷ Voir, par exemple, la titulature de Sheshonq I dans la cour bubastite de Karnak. La conscience de l'importance du ka royal est aussi manifeste dans l'inscription d'Osorkon III dans le temple de Louxor, où il fait état d'une crue exceptionnelle, alors qu'il parle en l.27-29 des constructions et offrandes de la part des rois de Haute et Basse Égypte pour Amon-Kamutef.

⁷⁸ La majorité des rois avaient un nom glorifiant Amon ou incorporent « *Mry-Imn* » à leur titulature. Ils se présentaient d'ailleurs comme étant choisis par Amon pour régner (cf. Siamon (XXI^e dyn.) *Nir-hpr-re Stp-n-Imn* « Divine est la manifestation de Rê, Choisi d'Amon »).

de son père Takelot II (c. 850-825), nous semble bien choisie⁷⁹. En l'an 11 (de Takelot II), il dit « *His great name was upon his lips like his [mother's] milk within his stomach, when he came forth from the womb* » (l. 20)⁸⁰, « *He came forth at [the head] of his army like [Horus] come forth from Chemmis* » (l. 23) et « *you [Osorkon] are the valiant protector of all the gods, for Amun has appointed you [as] the eldest son*⁸¹ *of the one who begot you* » (l.30). En l'an 12, il ajouta « *he was an excellent youth, sweetly beloved like Horus come forth from Chemmis [...] the beneficent heir of the double crown, the seed of the Golden Horus* » (l. 2), « *a Horus of the morning among the starry firmament; whose semblance is that of a chief, the legitimate egg and image of the King of Upper and Lower Egypt; at the sight of whom faces are dazzled as before the Son of Re, the living body of the son of Isis* » (l. 3) et « *he (Amon) knows the progeny of the one who came forth from him (Amon), whom he (Amon) had inducted [...] one whom his lord instructed so that he might become the strong-armed Horus of the entire Two Lands* » (l. 4-5). Dans l'inscription, Osorkon relate une rébellion qu'il dut mater et son succès à remettre la région à l'ordre forme le squelette historique sur lequel il déploya les preuves de sa légitimité. Il s'annonça ensuite descendant de rois, autant du côté de son père (an 11, l. 4-7) que de sa mère (an 11, l. 12-17), adopta une titulature le désignant comme fils d'Amon (an 12, l. 2-3), se dit choisi d'Amon, prédestiné (an 12, l. 4-5) et confirmé dans sa légitimité lorsqu'il fut acclamé par le personnel du temple (an 11, l. 29-30) et agit en conformité à l'idéal royal (an 11, l. 20-22 et an 12, l. 5)⁸². Il mélangea ainsi les outils de légitimation pharaoniques à la coutume libyenne dictant l'importance des liens familiaux et de la généalogie⁸³.

En effet, tout comme les rois kouchites, les dynastes libyens, aussi à transmission orale, adoptèrent rapidement la tradition pharaonique afin d'asseoir leur pouvoir. Toutefois, ils surent tout de même s'arroger leur héritage socioculturel, davantage même que le firent (plus

⁷⁹ Bien qu'il ne s'agisse pas d'une inscription royale au sens strict du terme, Osorkon s'y présenta en utilisant une terminologie royale et en se désignant comme le successeur légitime de son père. De plus, les outils sémantiques et idéologiques adoptés se retrouvent aussi dans les inscriptions nubienne.

⁸⁰ Cette traduction, ainsi que les suivantes, provient de Ritner (2009, p.349-361).

⁸¹ C'est-à-dire : il est désigné héritier du trône par Amon.

⁸² Gozzoli (2006, p.42-50) analysa plus longuement l'inscription, dont l'appropriation de prérogatives royales (p.45-46).

⁸³ « *The prince Osorkon wants to make it known that on his father's as well as on his mother's side, he had kings in his genealogy; thus he is now the legitimate successor. Such a declaration of dignity is also a feature which belongs to the Libyan Period in general terms, as it is possible to see from an inscription of Hori from the Akhmenu* » (Gozzoli 2006, p.44)

indirectement) les Nubiens⁸⁴. D'abord, l'écroulement du gouvernement central, la pluralité des détenteurs du pouvoir (ce qu'on nomme traditionnellement « *Libyan anarchy* ») et l'origine ethnique des nouveaux souverains⁸⁵ semblèrent infuser l'idéologie de conceptions brisant le moule et permirent d'insister davantage sur l'individualité. D'une manière très intéressante, les souverains libyens firent appel à des énumérations généalogiques afin d'appuyer leur ascension au pouvoir. Selon Jansen-Winkel (2005, p.137), ce genre de document demeurerait très limité avant la fin du NE et devint plus détaillé et commun entre les XXII^e et XXVI^e dynasties, soit durant les règnes libyens. Les hommes puissants désirèrent alors s'inscrire dans une lignée d'ancêtres, souvent au nombre d'une quinzaine mais pouvant aller jusqu'à 60 générations (Berlin 23673). Dans ce dernier cas, le propriétaire du relief traça la transmission de son office, soit celui de Grand Prêtre de Ptah à Memphis, de père en fils depuis le ME jusqu'à la XXI^e dynastie. Selon ce nouveau paradigme généalogique, le pouvoir passait conjointement par l'intervention (directe) du dieu, comme il était le cas depuis le NE, et par descendance ou mariage⁸⁶. Il s'agit avant tout d'ancrer un individu dans la continuité légitime d'une forme de pouvoir et de rappeler la toile d'alliances familiales (« kinship network »). Par exemple, la stèle de Pasenhor du Sérapéum (S. Louvre IM 2846) retraça la généalogie de l'individu en la joignant (après quelques générations) aux rois de la XXII^e dynastie, mais en poursuivant au-delà jusqu'à un ancêtre mystérieux, simplement nommé « le

⁸⁴ Une analyse comparative des particularités légitimatoires des rois libyens et nubiens, afin d'adéquatement présenter les nuances d'un processus complexe, mériterait son propre mémoire. Une telle étude permettrait sans aucun doute d'éclairer l'impact de l'ethnicité et de l'ascendance dans la construction du discours royal, une question d'une importance incontestable à la TPI, alors que le pouvoir passait rapidement d'une main à une autre et pouvait être revendiqué par plusieurs individus en même temps. Ainsi, la complexité de la question, mais surtout les incertitudes face au chevauchement des règnes et à la chronologie, nous empêche de plonger trop loin dans l'analyse, puisqu'il faudrait bien plus que quelques pages pour rendre compte du processus dialectique de légitimation, qui repose si étroitement sur les développements historiques. Nous nous limiterons donc à présenter un survol des principaux outils légitimateurs libyens qui sont en lien avec notre thématique, soit l'usage des références aux ancêtres pour légitimer le pouvoir.

⁸⁵ « *Obvious ethnic influence has been noted in the retention of Libyan names, lineage titles, and dress, whereby the most prominent offices are held by "Chiefs of the Meshwesh tribe" represented with alien names and feathers in their hair. The retention of tribal structure, with its basis in kinship confederations, is indicated not only by the multiplicity of tribal titles but by a concomitant – and tolerated – political fragmentation (or decentralization)* » (Ritner 2009, p.2-3).

⁸⁶ Ritner (2009, p.11-34) attire l'attention vers cette caractéristique, mais Assmann (2003, p.297) remarqua déjà que « *the social position, security, and residence of the individual were determined by membership in a lineage of forefathers and predecessors in office, as well as by a relationship to a local deity revered according to the dictates of personal piety* ». Un bel exemple de cette tendance demeure le graffiti de Hori à Karnak (Ritner 2009, p.377-379), où celui-ci demande l'accès au sanctuaire de l'Akhmenu en vertu de son statut de prêtre-wab et de sa descendance de prophètes d'Amon et de prêtres-wab (autant du côté maternel que paternel).

Libyen Buyuwawa »⁸⁷. Dans le cas des dynastes libyens, dont l'héritage politique était tribal et patrilinéaire, le but de ces textes était donc d'illustrer la structure sociale et d'insister sur la passation sans césure du pouvoir (Broekman, 2010, p.86). D'ailleurs, ceux-ci semblent avoir multiplié les indices de haut statut social, notamment en accumulant les titres⁸⁸, certains pharaoniques mais d'autres découlant du rôle de chef de tribu libyenne, tel que celui de *wr ʿ3 n n3 mʿšw3š* (« Grand chef des Meshwesh »). Ainsi, il semble que les pharaons libyens ne furent pas préoccupés par leurs prédécesseurs royaux de la manière dont le furent les dynastes du NE, mais furent davantage soucieux de s'assurer, à eux-mêmes et à leurs descendants⁸⁹, une bonne position sociale.

2.2. Kashta et Piye : l'unification de l'Égypte et de la Nubie (c. 760-722)

Les rois nubiens arrivèrent donc sur la scène d'un territoire morcelé et d'un pouvoir affaibli. Ils perçurent leur dynastie comme rétablissant la Maât sur l'Égypte et, en bons pharaons, ils adoptèrent de nombreux aspects de la culture pharaonique, notamment la conception du roi en tant qu'incarnation d'Horus et du roi légitime possesseur du ka royal. Ils s'inscrivaient à la suite des pharaons précédents en premier lieu par l'adoption d'une titulature égyptienne complète⁹⁰. En plus d'illustrer leur compréhension de son usage, soit la présentation du programme du règne et du roi en tant que manifestation d'Horus et fils de Rê, la titulature royale était une façon d'associer le souverain à ses prédécesseurs illustres à

⁸⁷ *Tḥn Bwyw3w3*. Cf. Ritner (2009, p.17-21). La production d'une généalogie indigène servant à légitimer le pouvoir rappelle la liste trouvée dans la stèle d'intronisation d'Aspelta. Toutefois, alors que ce dernier se limita à retracer « les mères de sa mère », Paserhor se préoccupe des possesseurs mâles d'un office, évoquant les parents de chacun. La fonction semble avant tout être d'illustrer que chaque génération successive menant à Paserhor fut destinée à un rôle social important, et ce même avant même l'arrivée de la famille en Égypte, tel que démontré par la présence de grands chefs (sous-entendu : de tribus libyennes). Il s'agit donc d'un phénomène bien différent de ce que nous verrons chez Aspelta.

⁸⁸ Cette tendance fut néanmoins mise de côté dès les règnes d'Osorkon III et Shéshonq V, qui rejetèrent « *the florid Ramesside cultural model that had inspired the Libyan era for over three centuries* » au profit d'un style archaïsant minimaliste (Ritner 2009, p.7). Un développement similaire est à noter chez les pharaons nubiens : alors que Piye adopta un style grandiose rappelant l'époque ramesside, ses successeurs Shabaqo et Shebitku optèrent pour la simplicité et le retour aux conventions de l'AE/ME.

⁸⁹ Broekman (2010, p.88) en dit : « *In this context genealogical closeness was a determinative factor and the endeavor of each king was to have his sons occupying the most influential positions* ». À titre d'exemple, Osorkon II (Caire JE37489, l.10-14) demanda à Amon : « *you will keep them [walking upon my] path. You will establish my children upon their [offices ... that] I gave to them, without a brother being resentful of his brother. [As for the royal wife and royal daughter] Karoma, you will cause her to stand before me in [all] my jubilee festivals. [You will cause] that her male and her [female] children live* » (Ritner 2009, p.286).

⁹⁰ La titulature des rois de la XXV^e dynastie et suivants se trouve en Annexe B.

travers l'adoption de leur nom⁹¹.

Ainsi, Kashta fut le premier roi nubien qui prit une titulature à l'égyptienne⁹². Son nom de couronnement, *Ny-M3^ct-R^c* (« Celui qui appartient à l'ordre/la justice de Rê »)⁹³, rappelle la titulature d'Amenemhat III (XII^e dyn.), qui laissa notamment son nom à Kouma⁹⁴ en Nubie. Il serait d'ailleurs difficile de croire que l'inspiration est sans lien avec les forteresses de Semna et Kouma, le point de défense le plus au sud (entre la 2^e et 3^e cataracte) qui fut érigé durant le ME⁹⁵. Piye, pour sa part, adopta une variété de titulatures et fit preuve d'une profonde compréhension des différentes nuances des noms⁹⁶. Sur sa stèle de l'an 3 de Napata (Khartoum 1851), il se présenta comme l'Horus *K3-nht h^c-m-Npt* (« Taureau victorieux qui apparait à Napata »), (celui des) Deux Maitresses *W3h-nsyt ml-R^c-m-pt* (« Qui établit durablement la royauté [sur terre] comme Rê dans le ciel »), l'Horus d'Or *Dsr-h^c Shm-phty* (« Radieux d'apparition, imposant de vigueur »), le roi de Haute et Basse Égypte *Wsr-*

⁹¹ Nous croyons que trois motifs peuvent être distingués dans la construction d'une titulature royale qui sont toutefois si intimement interdépendants qu'il demeure difficile de les analyser en isolement : la référence, l'individualité et la projection. La référence lie le roi au passé royal; celui-ci s'inscrit dans la lignée des rois en adoptant à son tour une titulature en se référant aux archives royales conservant les titres de ses prédécesseurs. Par cet artifice, le nouveau roi s'associe idéologiquement à un souverain, une époque ou un accomplissement passés, qu'ils soient immédiats ou distants, en sollicitant le contenu de la mémoire collective. L'individualité, pour sa part, lie le roi au présent; elle réfère à la capacité du nouveau roi à innover en construisant sa propre titulature afin qu'elle reflète plus concrètement une qualité ou un accomplissement qu'il souhaite mettre de l'avant. Finalement, la projection lie le roi au futur; le nouveau souverain annonce, par sa titulature, ce qu'il souhaite pour son règne à venir et le programme qu'il planifie mettre en œuvre. La construction de la titulature royale est sans aucun doute l'un des actes les plus importants qu'un roi accompli à l'aube de son règne et, à ce titre, elle dut être entreprise avec beaucoup de soin. Ces trois motifs, nous croyons, doivent donc être interprétés comme agissant de concert lors de la création d'une titulature et, si un désir pesait plus lourd qu'un autre lors d'un règne spécifique, il nous semble difficile de le prouver de façon probante. Ainsi, bien que nous mettons ici l'emphase sur la facette référentielle des titulatures, nous croyons important de préciser que notre choix reflète avant tout l'orientation de notre étude et non pas la croyance que la référence occulte les deux autres facteurs.

⁹² Ou du moins, le premier dont nous conservons la trace.

⁹³ L'interprétation est incertaine. Beckerath (1984 p.108) lit *M3^c-R^c* et Leclant (1963, p.76) vit *M3-t-R^c*. Toutefois, Priebe (1972, p.17) fournit un argumentaire convaincant pour la lecture *Nj-M3^ct-R^c*, adoptée ensuite par Török (*FHN* I, p.43 et 1997b, p.200) et R. Leprohon (2013, p.160), qui traduisirent respectivement « *The Possessor of Truth/Equity (M3^c) is Rê* » et « *The one who belongs to the Maat of Re* ».

⁹⁴ L'écriture phonétique de Maat est observable dans deux inscriptions du nom d'Amenemhat III à Kumma (Dunham-Janssen 1960, RIK 112 et 118), alors que les autres instances (RIK 9, 116-117 et 119a) utilisent uniquement avec la figure de Maât.

⁹⁵ Török (*FHN* I, p.43-44), sans écarter cette possibilité, crut plutôt en l'origine thébaine du nom de trône de Kashta, se basant sur l'importance d'Amenemhat III à Thèbes et sur l'analyse de l'orthographe. À ce titre, Priebe (1972, p.17) et M.-A. Bonhême (1987, p.173) remarquèrent que l'écriture phonétique de Maât se retrouvait aussi dans le nom de couronnement d'Osorkon III (XXIII^e dyn.) et de Rudamun (XXIII^e dyn.), régnant tous deux à Thèbes.

⁹⁶ Török (*FHN* I, p.61) dit que trois procédés (l'imitation, la paraphrase et le remplacement d'un nom par un autre) adoptés lors de la rédaction de la première titulature, celle de l'an 3, reflètent « *an editing process that characterizes conscious political thinking* ». Nous ne pouvons qu'être d'accord avec l'importance accordée à l'« agency » des rois kouchites dans la construction de leur titulature.

M3^ct-R^c (« Puissante est la justice de Rê »), le fils de Rê *P-(^cnḥ)y Mry-Imn* (« Piankhy, aimé d'Amon »)⁹⁷. Bien que l'appellation *K3-^cnḥ* soit particulièrement populaire chez les souverains du NE, il y a peu de doute que Piye ait façonné sa première titulature en adoptant et adaptant celle de *Touthmôsis III*⁹⁸, qui érigea plusieurs stèles en Nubie, dont celle de *Gebel Barkal*⁹⁹. Sa réputation de grand conquérant, de plus que sa présence matérielle en Nubie, dut sans doute plaire à Piye, qui projetait une conquête de la Basse-Égypte afin de compléter l'œuvre d'unification débutée par son prédécesseur¹⁰⁰. La stèle présente donc le récit de légitimation de Piye : Amon l'avait (pré)destiné à conquérir l'Égypte et Piye ne manqua pas de lui attribuer sa royauté, qu'il décrit comme n'ayant d'égal parmi les autres rois¹⁰¹. Par ailleurs, le texte de la stèle triomphale comporte une dimension qui dépasse celle de *Touthmôsis* et qui reflète sans aucun doute l'esprit de son temps. En effet, Piye infusa son récit d'un profond sentiment religieux : il se présenta comme un roi-prêtre pur, attribua sa victoire à l'intercession d'Amon et à sa prédestination à devenir le pharaon légitime du Double-Royaume et se dépeignit comme incarnant les valeurs justes et pieuses de la tradition égyptienne¹⁰². Ainsi, le texte, au même titre que la titulature annonça le programme du règne

⁹⁷ L'épithète « aimé d'Amon » fut très fréquemment utilisée; nous ne répertorierons pas ses mentions.

⁹⁸ La titulature de *Touthmôsis III* est, selon Leprohon (2013, p.98) : Horus *k3 nḥt ḥ^c w3st* (*Victorious bull who has appeared in Thebes*); Two Ladies *w3ḥ-nsyt* (*Enduring of kingship*); Golden Horus *ḏsr-ḥ^cw* (*Sacred of appearances*); Throne name *Mn ḥpr R^c* (*the established one of the manifestation of Rê*); *s3 R^c ḏḥwty ms(w)* (*Thoth is born*).

⁹⁹ *FHN I*, p.51. L'imitation par Piye du discours de *Touthmôsis III* a d'ailleurs fait l'objet d'une analyse littéraire (Stèle triomphale de Piye c. Stèle de *Gebel Barkal* de *Touthmôsis III*) par Gozzoli (2003a).

¹⁰⁰ La question du pouvoir effectif de *Kashta* et *Piye* en Haute-Égypte demeure difficile à résoudre. Tout au moins, *Kashta* eut suffisamment d'autorité pour forcer l'adoption de sa fille *Amenirdis (I)* par la Divine Adoratrice *Shepenoupet (I)*, fille d'*Osorkon*. Dans la stèle de la Victoire de *Piye*, plusieurs roitelets de Haute-Égypte furent mentionnés adressant une demande d'aide à *Piye* pour contrer l'avancée de la coalition de *Tefnakht*, suggérant que *Piye* détenait leur allégeance ou bien une certaine mesure de pouvoir sur eux, tout au moins militaire. *Lohwasser* (2001, p.69) remarqua d'ailleurs que la Stèle de la Victoire de *Piye* décrit la ville de Thèbes comme un lieu sacré, résidence d'Amon de *Karnak* dont *Piye* avait déjà l'appui avant sa conquête. La même chose peut être observée dans *Khartoum 1851*, datée du début de son règne, ce qui pousse à croire que le pouvoir de *Kashta* avait déjà été consolidé dans la région thébaine. *Payraudeau* (2004, p.90) alla jusqu'à proposer que *Kashta* et *Piye* « se soient contentés d'un vague protectorat sur la Haute Égypte, laissant les épigones d'*Osorkon III* régner à *Hermopolis* et *Héracléopolis*, voire à Thèbes ». Du moins, selon *Török* (1997b, p.149), il ne semble pas y avoir eu de transition violente et les descendants des souverains de la *XXIII^e* dynastie furent inhumés à Thèbes avec tous les honneurs dictés par leur haute position sociale.

¹⁰¹ Comprendre ici : les rois multiples régnant sur les régions égyptiennes. *Piye* s'afficha dans son discours légitimatoire comme le « roi des rois »; il accepta la pluralité de souverains, qu'il subordonna à son pouvoir, et codifia idéologiquement cette réalité comme une nouvelle représentation du modèle pharaonique.

¹⁰² Tout comme l'avait fait le prince *Osorkon* dans sa *Chronique*. En plus du ton et des thèmes similaires, qu'il est possible d'attribuer au contexte intellectuel de la période de rédaction, notons que *Piye* adopta le même nom de trône qu'*Osorkon III*, identifié par certains au Prince *Osorkon*. Avant de supposer un rapprochement idéologique entre les deux rois, il faudra attendre une étude détaillée qui place côté à côté les deux textes, voire même les deux règnes, afin de déceler les similitudes. *Gozzoli* (2006), bien qu'il ait examiné les textes royaux de la *TPI*, sépara

de Piye, c'est-à-dire son intention d'unifier la Nubie et l'Égypte sous un seul roi, comme Touthmôsis III l'avait fait avant lui. Il sélectionna cependant un nom de trône qui provient plutôt des pharaons ramessides, soit *Wsr-M3^ct-R^c*¹⁰³, qui gagna d'ailleurs en popularité durant la TPI¹⁰⁴.

Lorsque la conquête de l'Égypte fut accomplie et que le territoire du Delta jusqu'à la 4^e cataracte fut (du moins nominalement) uni sous son autorité, Piye rédigea sa Stèle de la Victoire en l'an 21 (JE48832), où il adopta un nouveau nom d'Horus. Il la fit vraisemblablement ériger tout près de sa stèle de l'an 3 qui fut aménagée avec celle de Touthmôsis III chacune dans une niche de la cour avant du grand temple d'Amon (B501) de Gebel Barkal, suggérant ainsi une affiliation spirituelle entre les deux souverains. Ce changement de paradigme politique est aussi reflété dans son inscription de l'obélisque de Letti (Khartoum 426), où il changea à nouveau sa titulature¹⁰⁵ pour mettre l'emphasis sur ses accomplissements militaires : l'Horus *K3-^cnh h^c-m-Wst* (« Taureau victorieux qui apparaît à Thèbes »), le roi de Haute et de Basse Égypte et les Deux Maitresses *Hk3-Kmt* (« Souverain d'Égypte »), le fils de Rê *P-(^cnh)y*, puis, sur une autre face, l'Horus *K3-t3wy=fy* (« Taureau/Ka de ses Deux-Terres ») et le Nebty *K3* (« Taureau/Ka »). Il utilisa aussi, à trois

malheureusement les sources des dynasties libyennes de celles de la dynastie nubienne et manqua donc de produire un portrait unifié de la production littéraire de l'époque. Son entreprise fut bénéfique pour démontrer les spécificités culturelles de ces rois d'origine différente, mais l'orientation des recherches appelle désormais à observer la TPI dans sa totalité afin d'accentuer non pas les différences mais les tendances qui reflètent l'idéologie de l'époque. C'est d'ailleurs ce que fit A. Leahy (1992, p.238) lorsqu'il étudia l'accoutrement royal : « *[the cap] is worn by Iuput and Neferkare, and shown on both of them and on Osorkon on the Piye stela, not because of Kushite influence, but because it was current at the time* ». Une étude littéraire devra de plus aller au-delà du style archaïsant qui unit ces écrits et devra prendre en compte les thématiques récurrentes qui illustrent les soucis de ces rois. Une telle analyse pourrait aussi contribuer à comprendre l'influence exercée par les rois contemporains lors de l'adoption de titulature d'un nouveau pharaon.

¹⁰³ Adopté par Ramsès II, III, IV, V, VII, VIII, Amenemope, Osorkon II, Sheshonq III, Pamiu, Pedubastis I, Sheshonq VI, Osorkon III, Takelot III, Rudamun, Inhotep II et Pubastis II.

¹⁰⁴ Török (*FHN* I, p.51) avança l'hypothèse que Piye prit comme modèle la titulature de Takeloth III, croyant qu'il s'agit du seul exemple de ce prénom sans épithète et en se basant sur l'utilisation de plus en plus populaire de l'écriture phonétique de 'Maat'. Il (1997b, p.154) en déduisit que Piye imita le nom de trône des souverains de la XXIII^e dynastie thébaine afin de s'en réclamer l'héritier légitime. En considérant la relation pacifique qui semblait exister entre ces rois et la XXV^e dynastie kouchite, il s'agit d'une conclusion plausible. Toutefois, il est tout aussi logique de voir comme inspiration Ramsès II, qui construisit deux chapelles à Gebel Barkal (B500-ramesses) et potentiellement le temple d'Amon B500-first, soit l'ancêtre du temple B500 que bâtirent Piye et Taharqa (Reisner 1917, p.219-224 et 1931, p.77-79). Török admit d'ailleurs cette possibilité. Il spécifia aussi que le choix d'*Wsr-M3^ct-R^c* précède fort probablement l'écriture de la stèle de l'an 3, qui marquait l'extension de la titulature pour y inclure un nom d'Horus, de Nebty et d'Horus d'Or, tous trois empruntés à Touthmôsis III.

¹⁰⁵ Pinedjem, grand prêtre d'Amon durant le règne de Smendès, changea aussi son nom d'Horus pour *K3-^cnh h^c-m-Wst* à mi-règne. La pratique en elle-même suscite peu de surprises.

occasions¹⁰⁶, le nom de couronnement *Snfr-R* (« Celui que Rê rend parfait »). Celui-ci n'a pas d'équivalent direct, mais semble inspiré des titulatures de l'AE, selon Török (*FHN I*, p.51). Il mit alors l'emphasis sur Thèbes plutôt que Napata en tant que capitale du royaume et rappela sa conquête par l'usage de noms axés sur son autorité sur le Double-Royaume. Les multiples noms de Piye reflètent donc le besoin constant d'adaptation dans des circonstances politiques changeantes. Effectivement, bien que la titulature se veuille un programme politique pour le règne à venir, Piye semble, après sa conquête, vouloir plutôt proclamer ses acquis. Son usage fréquent de son nom de naissance, parfois couplé à une épithète lui attribuant l'amour d'une divinité, ainsi que l'adoption d'un prénom original durant la seconde moitié de son règne indique par ailleurs qu'il désirait innover et se démarquer des pharaons précédents, en conservant néanmoins l'esprit archaïsant typique de la TPI.

Comme exemple de son temps, la Chronique d'Osorkon a permis de constater les critères de légitimité énoncés durant la TPI, soit la faveur divine (prédestination, sélection du roi par Amon et faveur durant le règne), les actions en conformité avec l'idéal (piété exemplaire, conquêtes militaires couronnées de succès, amour du peuple) et, un nouvel aspect gagnant rapidement en importance, la descendance royale. Gozzoli (2006, p.45) en dit ainsi :

« the Chronicle as a whole is the description of the personal relationship between the god and the prince as his emanation, a relationship challenged by an impure usurper and a city rebellious against its own lord. Looking for parallels, there is nothing exactly matching this narrative. Some topics belong to the Egyptian tradition, the Destruction and Restoration theme, and also some of the epithets derive from the royal propaganda, which the prince Osorkon indeed strongly favours and exploits. But such royal propaganda is merged with a sentiment of piety which I believe is peculiar to the Libyan Period. »

Or, alors que nous sommes d'accord sur l'analyse que fit Gozzoli des thèmes, l'emphasis sur la piété et sur la relation personnelle entretenue avec le dieu sont des aspects de la légitimation qui furent aussi exploités dans les inscriptions de Piye (et plus tard par Taharqo) et qui découlaient clairement de l'idéologie royale du NE. De plus, à l'instar de la période libyenne, les règnes de Kashta et de Piye sont orientés plutôt vers le futur que vers le passé; chacun des deux rois projeta effectivement dans ses écrits sa volonté d'unir la Nubie à

¹⁰⁶ Dans le temple d'Amon B501 à Gebel Barkal, sur un abaque du temple d'Amon B801 à Gebel Barkal et sur un bandage à momie (BM6640).

l'Égypte sous son hégémonie et retourner le royaume à sa grandeur d'antan. Il est possible que Kashta fit référence à Amenemhat III et que Piye se voulût à l'image de Touthmôsis III, mais ils s'inscrivirent néanmoins dans leur temps par l'emphase qu'ils placent sur leur rôle de restaurateur de la Maât en Égypte et par le rôle primordial qu'ils accordèrent à Amon-Rê dans leur légitimité.

2.3. L'importance du passé égyptien sous Shabaqo et Shebitku (c. 721-690)

Shabaqo et Shebitku, les deux rois suivants, héritèrent donc d'un royaume proclamé réunifié mais toujours en proie aux rébellions dans le Nord et aux pressions assyriennes grandissantes dans l'Est. Leurs règnes se distinguent néanmoins des précédents par l'idéologie sincèrement égyptienne qu'ils désiraient véhiculer. Avant eux, Kashta et Piye devaient gagner l'Égypte et, malgré leur discours égyptianisé, il leur était impossible de se dire autrement que conquérants. Shabaqo et Shebitku, cependant, fondèrent leur identité royale sur une production traditionnellement égyptienne dont les racines s'ancraient dans l'histoire ancienne du pays.

Shabaqo succéda à Piye et se vit immédiatement confronté au manque d'autorité de sa dynastie au Nord. Effectivement, tel que décrit dans la stèle de la victoire de Piye, le Delta était gouverné par une multitude de chefs enclins à se rebeller et dont les ambitions étaient problématiques pour la dynastie nubienne¹⁰⁷. Un scarabée du Musée royal d'Ontario (ROM

¹⁰⁷ Dans la stèle de la victoire, Piye fit longuement état de sa conquête de la Basse-Égypte, particulièrement de la ville de Memphis après la défaite de Tefnakht, le roi des Meshwesh contrôlant l'ouest du Delta de sa capitale de Sais. Les recherches de C. Jurman sur les sources royales de Memphis le poussèrent à conclure que « *it is impossible to evaluate the precise political impact that Piye's campaign had on the Memphite region in the longer run* » (Jurman, 2009, p.124). Toutefois, il nota que le passage du pouvoir de Bocchoris à Shabaqo, relaté par Manéthon dans un épisode où le roi kouchite brûle son adversaire, fut attesté archéologiquement dans le culte d'Apis (cf. aussi Redford, 1985, p.8). Par la suite, « *there is hardly any doubt, however, that at least with the reign of Shabako Memphis attained the position of the main royal residence in Egypt and remained firmly in the hands of the Kushite monarchs until Taharqa's going into exile in 671 BC* » (Jurman, 2009, p.128). Pour les sources memphites attestant la présence des rois kouchites, cf. Leahy (2014), p.69, n.30. Or, il est généralement reconnu qu'après le retrait de Piye à Napata, les unités territoriales du Delta se maintinrent sous l'autorité effective des princes qui y régnaient auparavant, désormais subordonnés au roi kouchite (Priese, 1972, p.19-20). La même permanence des autorités locales semble s'observer jusqu'à ce que les rois assyriens envahirent le Delta et assujettirent ses roitelets, comme O. Perdu (2004) le démontre dans son étude de Sébennyos. Ainsi, l'établissement des rois kouchites à Memphis ne nie pas la possibilité qu'en tant que « rois des rois », ces dynastes aient pu déléguer une part de gouvernement aux roitelets/princes/chefs locaux, tant et aussi longtemps que ceux-ci reconnaissaient l'autorité suprême du pharaon nubien.

910.28.1) commémore en l'an 2 de son règne les actions militaires visant à assurer son hégémonie sur ce territoire. Sa victoire est confirmée par la présence de stèles d'offrande dans le nord dès les premières années de son règne, soit en l'an 2 à Memphis (Sérapéum) et à Horbeit, en l'an 3 à Bubastis dans le temple de Bastet et en l'an 6 à Buto. Il établit d'ailleurs sa capitale à Memphis¹⁰⁸, qu'il embellit par ses travaux dans le temple de Ptah. Alors que Shabako se voyait préoccupé par le nord du royaume, son autorité au Sud fut préservée par les DAA et DÉA mises en place par Kashta et Piye, ainsi que par le Grand Prêtre d'Amon, poste que Shabako ressuscita pour y placer son fils Haremakheth. Ainsi, sur le plan politique, le règne de Shabako entamait la concrétisation des visées archaïsantes énoncées déjà par ses deux prédécesseurs, soit le désir d'instaurer un nouvel Âge d'Or, à l'image de celui conservé dans la mémoire collective.

C'est d'ailleurs à Shabako qu'est attribuée la rédaction d'un document important : la théologie memphite ou Pierre de Shabako (BM 498)¹⁰⁹. Selon le récit introductif de la pierre, le roi aurait trouvé, lors d'une visite au temple de Ptah, un papyrus sacré rongé par les vers. Il aurait alors fait copier sur un matériau durable le mythe qu'il contenait, soit la création du monde par le verbe de Ptah, la montée d'Horus sur le trône et le rôle central de Memphis dans ces événements. Que Shabako ait créé ou simplement perpétué ce récit cosmogonique, il n'en demeure pas moins que ce document témoigne de la place importante occupée par le développement intellectuel durant son règne, qui passait apparemment par l'étude et la valorisation de documents anciens égyptiens. Par ailleurs, son profond respect pour le passé égyptien, son désir de restaurer les traditions et de mettre de l'avant une tendance culturelle archaïsante sont aussi démontrés par sa titulature, qu'il maintint intacte tout au long de son règne¹¹⁰ : l'Horus *Sbk-ḥwy* (« Celui qui bénit les Deux-Terres »), le roi de Haute et Basse Égypte *Nfr-k3-R* (« Parfait est le ka de Rê ») et le fils de Rê *Šbk Mry-Imn* (« Shabako, aimé

¹⁰⁸ « *Later sources leave no doubt that the Kushite rulers adopted Memphis as their principal residence in Egypt, regardless of the importance Thebes might have had on a religious level. This special status of Memphis, epitomised by the existence of Kushite royal palaces there, is likely to account for the fact that we have no evidence of a local dynasty of potentates like the ones attested for this period in other parts of Lower Egypt.* » Jurman, 2009, p.113.

¹⁰⁹ Elle est désormais conservée au British Museum, mais est en piètre état compte tenu de son utilisation comme pierre de moulin. De plus, sa datation est particulièrement controversée. Pour plus d'information sur l'inscription, voir Junker (1940), Barta (1972), Junge (1973), Altenmüller (1975), Bilolo (1988), Iversen (1990), Krauss (1999) et Hawary (2009 et 2010).

¹¹⁰ Au contraire de Piye et Shebitku qui changèrent leur titulature au gré des événements.

d'Amon »). La stabilité de la titulature et l'utilisation du même d'un nom unique pour désigner le nom d'Horus, de Nebty et d'Horus d'Or reflètent, selon Török (*FHN I*, p.121), le style des titulatures de l'AE et ME, tout comme le choix d'un nom d'Horus de type *x+t3wy*. La tendance archaïsante de Shabaqo est aussi démontrée par l'adoption du nom de trône *Nfr-k3-R*, à l'image de Pépi II (VI^e dyn.), Ramsès IX (XX^e dyn.), Amenemnisu (XXI^e dyn.) et Peftjauawybast (XXIII^e dyn.), qu'on peut voir agenouillé sur la stèle de la Victoire de Piye. Un certain Neferkara est aussi connu de la Table de Saqqarah (qui en fit le successeur de Senedj durant la II^e dynastie) et de la liste royale d'Abydos (qui le plaça à la fin de la III^e dynastie). L'appellation Neferkare (nom de naissance) est aussi reconnue pour plusieurs rois des VII^e-VIII^e dynasties : Neferkare II, Neferkare Neby, Neferkare Khendu, Neferkare Tereru et Neferkare Pepiseneb, qui régnaient vraisemblablement à Memphis. Prenant en considération l'intérêt porté par Shabaqo envers Memphis, il est vraisemblable que celui-ci choisit son nom d'après celui de Pépi II, dont la cour était basée à Memphis et qui fut d'ailleurs émulé par la série de Neferkare du début de la PPI¹¹¹.

Ainsi, le règne de Shabaqo fut marqué avant tout par son respect du passé glorieux égyptien dont il fait la promotion. D'ailleurs, l'étude de ses chantiers de construction suggère qu'il fut avant tout préoccupé par la moitié égyptienne de son royaume (Török 1997b, p.168) et qu'il s'affaira à enrichir le patrimoine culturel du pays¹¹². Son installation à Memphis, d'une importance géopolitique indéniable, servit aussi à l'inscrire à la suite des rois importants de l'AE¹¹³, un désir aussi témoigné par son choix de titulature. La rédaction de la Pierre de

¹¹¹ Associer un prédécesseur précis au choix de nom de couronnement de Shabaqo s'avère difficile, mais nous croyons être en mesure d'identifier quelles options sont les moins plausibles. En premier lieu, les historiens comprennent toujours très mal les deux attestations de Neferkara à l'AE, si bien que l'attribution à un pharaon demeure contestée (cf. Ryholt 2008). Une telle ambiguïté cadre mal avec une hypothétique résurgence de popularité deux millénaires plus tard. Ensuite, Ramsès IX n'affichait pas uniquement Neferkara, mais bien Neferkara Setepenre, choisissant un nom de trône composé, tout comme Amenemnisu (Neferkare Heqawaset) et les Neferkare de la PPI. Finalement, Peftjauawybast était un contemporain de Shabaqo et fut présenté se soumettant à l'autorité de Piye dans sa stèle de la victoire. Bien que Török (*FHN I*, p.121) trouve ceci significatif, nous voyons plutôt en cette représentation un signe de domination, ce qui rend fort peu probable un quelconque désir d'association à ce roi chez Shabaqo. Il ne demeure donc plus que Pepi II.

¹¹² « *In Thebes, he enlarged the small Eighteenth Dynasty temple at Medinet Habu, which soon became a religious center of the very first importance. In addition, Shabaka erected edifices at Karnak, Edfu, Esna, Dendera, Abydos, Memphis, and Athribis, and also launched a comprehensive program of cultic renewal* » (Assmann, 2003, p.335).

¹¹³ Selon Assmann (2003, p.345), « *Memphis was to be the capital of an Egypt that saw itself as the rebirth of the Old Kingdom. The decision in favor of Memphis was in itself an act of renovation, a reawakening of the ancient past.* » Bien que nous sommes d'accord sur le rôle idéologique primordial de Memphis dans la construction de l'identité royale de la XXV^e dynastie, nous croyons qu'il est important aussi de nuancer ce choix en n'oubliant pas

Shabako démontre parallèlement que l'adoption des coutumes égyptiennes n'était pas qu'un artifice visant à consolider son pouvoir en Égypte,¹¹⁴ mais reposait sur une sincère volonté de rétablir la richesse culturelle et intellectuelle de l'Égypte et de participer à son rayonnement¹¹⁵.

Outre sa titulature, nous connaissons très peu sur le règne de Shebitku. Sa plus longue inscription conservée demeure celle de l'an 3 du Nilomètre de Karnak; nous n'avons donc que très peu d'information concernant son discours légitimateur. Sa titulature, cependant, rappelle davantage l'approche de Piye que celle de Shabako¹¹⁶. Il formula une titulature en cinq noms et afficha de manière simultanée deux différents groupes de noms, notamment dans l'inscription (33) au Nilomètre et sur les restes d'une chapelle aux abords du Lac Sacré de Karnak (Berlin 1480). La première série possède une saveur décidément militaire : l'Horus *Dd-hꜥw* (« Stable d'apparence »), les Deux Maitresses *ʿ3-šft-m-t3w-nb(w)* (« Celui dont le renom est grand dans tous les pays ») et l'Horus d'Or *ʿ3-hpš hwi-pdꜥt-9* (« Celui dont la puissance est grande qui terrasse les Neuf Arcs (les ennemis) »). La seconde série semble plus pacifique et orientée vers la proclamation de son juste règne : l'Horus *K3-nht h-m-Wst* (« Taureau puissant, qui apparaît à Thèbes »), les Deux Maitresses *Shꜥy-M3ꜥt-mry-T3wy* (« Celui qui démontre l'équité, aimé des Deux-Terres ») et l'Horus d'Or *Hrw-hr-nhtw* (« Satisfait par la victoire »). Dans les deux cas, le nom de trône adopté fut *Dd-k3w-Rꜥ* (« Stable sont les ka de Rê »). Considérant la pauvreté des inscriptions pour son règne, il demeure difficile d'estimer pourquoi Shebitku produisit deux séries distinctes de noms, particulièrement dans l'optique où celles-ci furent affichées de concert. Néanmoins,

les circonstances géopolitiques qui ont sans aucun doute façonné le programme des rois nubiens. Ceux-ci se sont effectivement présentés comme de véritables héritiers et francs propagateurs d'une tradition ancrée dans le passé égyptien; néanmoins, ils devaient être conscients qu'il leur était impossible, considérant la situation politique dans le Delta, de maintenir leur pouvoir en Égypte sans leur présence physique au cœur du territoire problématique.

¹¹⁴ Bien que la comparaison entre l'unification originale (mythologique) du Double-Royaume et celle (historique) effectuée sous la XXV^e dynastie entre la Nubie et l'Égypte devait être un thème alléchant à exploiter.

¹¹⁵ Török (1997b, p.169) dit éloquentement que la théologie memphite « *represents a concentrated effort at religious renewal, the restoration of the holiness of Egypt and her sacred places, and constitutes a part of an intellectual process which is also demonstrated by other monuments of the Kushite dynasty from Thebes and Nubia* ».

¹¹⁶ Nos conclusions au sujet de la place du passé et des ancêtres dans l'idéologie des rois de la XXV^e dynastie feraient d'ailleurs infiniment plus de sens si les hypothèses de Banyai (2013) et Payraudeau (2014a), pour qui les règnes de Shabako et Shebitku devraient être inversés, s'avéraient correctes.

l'influence de Touthmôsis III dut être décisive¹¹⁷ puisque 5 des 8 noms de Shebitku proviennent de ce roi, incluant le nom d'Horus partagé par Piye¹¹⁸. Pour les autres, la provenance fut sans doute l'AE, plus précisément Djedkaré (V^e dyn.), qui régna de Memphis¹¹⁹. L'ajout de l'épithète « Aimé de Ptah », en plus de l'habituel « Aimé d'Amon » désignant la source du pouvoir royal, démontre une orientation de plus en plus memphite dans l'idéologie, comme Shabaqo.

2.4. Conclusions

Même si Kashta, Piye, Shabaqo et Shebitku n'évoquaient pas explicitement leurs prédécesseurs, ils s'y rattachaient par une variété d'outils idéologiques. Ces outils provenaient autant du ME, que du NE et de la TPI, démontrant l'adaptation des concepts pharaoniques aux nécessités du jour. Tout comme l'avaient fait les pharaons précédents, ils se présentèrent comme les héritiers véritables du ka royal, récupérèrent la mythologie osirienne au profit du pouvoir et perpétuèrent les traditions de l'État pharaonique en maintenant un calendrier des fêtes. Ils s'inspirèrent aussi des grands pharaons de l'AE et ME lorsqu'il vint temps de construire leur identité royale, se présentèrent comme les défenseurs des plus anciennes traditions d'Égypte et adoptèrent la rhétorique du ME qui faisait du roi légitime le restaurateur de l'ordre après une période d'instabilité. Ils insistèrent de plus sur leur continuité de la royauté du NE, puisqu'ils voulaient leur règne à l'image de ses grands rois (particulièrement Touthmôsis III), utilisèrent le passé, surtout la période du NE, à des fins

¹¹⁷ Payraudeau (2014, p.123) s'opposa à Török (*FHN* I, p.126-127) qui vit plutôt une manifestation des visées impérialistes : « Les choix protocolaires de Shabataqo se limitent en fait à trois épithètes guerrières : ʿ3 šfyt m t3w nbw "grand de prestige dans tous les pays" (nom de Nebty), ʿ3 hps hw pḏwt "Au grand bras qui écrase les Arcs" (nom de faucon d'or), hrw hr nht "qui se satisfait de la force" (variante du nom de faucon d'or). Ils relèvent sans doute plus de l'influence des textes "impériaux" de Touthmôsis III et Ramsès II bien connus en Nubie que d'une volonté spécifiquement impérialiste. »

¹¹⁸ Notons d'ailleurs un fait intéressant : alors que Piye s'inspira de la titulature originale de Touthmôsis III, Shebitku préféra les noms que Touthmôsis III prit lors de la célébration de sa fête Sed. Pourrait-on y voir une affirmation que le règne de Shebitku s'inscrivait dans le sillon direct de celui de Piye, lui-même se voulant un descendant spirituel de Touthmôsis III?

¹¹⁹ Török (*FHN* I, p.126-127) ne manqua pas de faire cette remarque, mais sembla plutôt voir en le choix de titulature de Shebitku le reflet des tendances contemporaines : la multiplication des trois premiers noms et la tendance archaïsante, populaires durant la TPI; l'adoption du nom d'Horus *K3-nht h-m-Wst*, d'occurrence fréquente durant les XXII^e-XXIII^e dynasties; et le ton agressif des titres, indicatif des conflits avec l'Assyrie. Il souligna même que le dernier pharaon (avant Piye) à adopter le nom d'Horus *K3-nht h-m-Wst* fut Osorkon III, démontrant selon lui que le pouvoir thébain passa dès lors directement aux rois nubiens.

légitimatrices et accordèrent à Amon le rôle de divinité dynastique, selon l'idéologie royale développée durant le NE. Néanmoins, ils ne vivaient pas pour autant dans le passé, puisqu'ils démontrèrent l'intégration de valeurs propres à la TPI, soit l'emphasis sur la piété exemplaire comme preuve de légitimité, la relation personnelle et privilégiée entre le roi et le dieu (telle que démontrée notamment par l'intervention divine constante au profit du roi), la tendance archaïsante dans les arts, autant littéraires qu'iconographiques, l'influence des souverains ramessides comme modèle de règne et le reflet de l'actualité politique dans l'adaptabilité des titulatures et de la capitale (et les répercussions que cela put avoir sur le culte et l'énonciation de l'idéologie).

En effet, les rois nubiens se percevaient comme culturellement égyptiens et à cet effet prônaient un retour aux valeurs traditionnelles; leur origine ethnique ne semblait pas les empêcher d'insister sur leur vertu exceptionnelle et légitimité incontestable, bien qu'ils adoptaient dans l'iconographie une représentation qui, en de nombreux points (double uraeus, bonnet nubien, traits faciaux particuliers, etc.), les différenciait des pharaons égyptiens. Plus important encore, ceux-ci se firent inhumer dans la nécropole de leurs ancêtres à El Kurru, tout près de la 4^e cataracte du Nil. Kashta, qui négocia son hégémonie sur la Haute-Égypte à travers l'institution de la Divine Adoratrice, fut à sa mort placé dans une fosse surmontée d'un imposant monument funéraire (Ku. 8), construit directement à la suite d'une série de tombes (désormais anonyme) de formes diverses¹²⁰. La comparaison entre la tombe de Kashta et celles la précédant suggère l'enrichissement et l'augmentation du statut du souverain (Kendall 1999, p.34-36) de même que l'adoption de certaines pratiques funéraires typiquement égyptiennes (corps reposant de l'est vers l'ouest ou l'abandon de l'alcôve au profit de la fosse, par exemple). Néanmoins, le choix d'ériger le monument funéraire de Kashta dans l'alignement des tombes des générations précédentes ne peut servir d'autre fonction que de confirmer son héritage et de l'inscrire dans la continuité des rois (ou chefs) légitimes du royaume de Kouch. À son tour, Piye fit construire sa sépulture à el Kurru : celle-ci témoigne à la fois de son respect envers ses ancêtres et de son souci d'être inhumé conformément aux pratiques pharaoniques. En dépit de l'incertitude entourant la

¹²⁰ Reisner et Dunham (1950), après avoir analysé les différentes superstructures, ont établi une typologie et ont étudié l'égyptianisation progressive des pratiques funéraires des rois nubiens. Pour plus d'information sur les tombes pré-XXV^e dynastie, cf. Kendall (1999).

superstructure (mastaba, pyramide-sur-mastaba ou pyramide), nous savons qu'il introduisit à el Kurru l'escalier souterrain servant d'entrée à la chambre funéraire, les vases canopes (dans ce cas-ci, faux) destinés à conserver les organes, les statuettes ouchebtis, ainsi que la séparation des tombes des rois et des reines en deux groupes distincts (Kendall 1999, p.38-41). De toute évidence, la campagne égyptienne de Piye et son expérience au Nord l'inspirèrent lorsqu'il vint temps de construire sa demeure d'éternité. Il rapporta ainsi des idées nouvelles qu'il implanta à el Kurru, où il dut, par manque d'espace, fonder une seconde ligne de tombes devant celle de Kashta et ses ancêtres. Même après le déplacement de la capitale de Napata à Memphis, Shabaqo (Ku. 15) et Shebitku (Ku. 18) poursuivirent l'inhumation traditionnelle à el Kurru dans des tombes similaires à celle de Piye. Ainsi, malgré l'importance idéologique croissante de l'Égypte et des pratiques pharaoniques classiques, les souverains kouchites ne rompirent jamais avec leur héritage, qui avait depuis plusieurs générations identifié El Kurru comme lieu de repos éternel de cette dynastie. Malheureusement, il demeure impossible d'établir avec plus de précision la place accordée dans l'idéologie à la nécropole d'El Kurru; l'identité des occupants des tombes précédant celle de Kashta nous est inconnue et aucune autre trace des règnes de l'époque ne subsiste. Or, il est indéniable que la proximité aux ancêtres fut d'un poids assez important pour justifier la décision de poursuivre les inhumations royales d'El Kurru.

Le portrait ainsi dressé de l'usage des références ancestrales et de l'association aux prédécesseurs durant le début de la XXV^e dynastie met en exergue la tendance archaïsante, à laquelle les rois de l'époque souscrivaient volontiers, et un rapport surprenant aux spécificités ethniques. Il ne faut toutefois pas voir un discours légitimateur parfaitement homogène tout au long de la XXV^e dynastie. Comme il a été démontré, l'angle d'approche et la preuve de la légitimité reflétaient les besoins immédiats du roi et confirment l'impact du contexte historique sur l'idéologie. Ainsi, l'énonciation de la légitimité des premiers rois, soit durant la période de l'intégration de l'Égypte au royaume nubien, passait par la sphère politique. Ainsi Assmann (2003, p.321) écrit :

« his (Piye's) ambition [was] to put an end to the Third Intermediate Period culturally as well as politically, and to usher in a new age of glory. [...] The new order with which the Kushite rulers aimed to supplant the polycentric courts of the Third Intermediate Period could be legitimized only as a return to an old and true system, a reversion to the classical form of the division of

powers ».

Piye se présenta donc comme un roi digne, par ses qualités politiques et militaires exceptionnelles, de mener le royaume. Cependant, la stabilité politique grandissante a permis aux rois de profiter d'un temps de paix (relatif et temporaire) pour se tourner vers des appuis culturels et mythologiques à leur légitimité. D'ailleurs, Shabaqo se présenta comme un leader aux qualités intellectuelles et spirituelles exemplaires.

Ainsi, les premiers rois de la XXV^e dynastie firent donc usage de deux techniques de réappropriation du passé pour fin légitimatrice : le rétablissement après une fracture et l'inscription dans la continuité. Les pharaons de la XXV^e dynastie rétablirent la pureté culturelle des époques anciennes et se firent les héritiers spirituels des rois du NE, présentant leur arrivée au pouvoir comme s'inscrivant directement à la suite des règnes glorieux des Ramessides. Tout comme les pharaons du ME faisaient la promotion de l'Âge d'Or de l'AE et de leurs liens avec ses rois, et tout comme les souverains du NE multipliaient les moyens auxquels ils se rattachaient aux pharaons légitimes les précédant, les rois nubien ont insisté à leur tour sur leur règne en tant que retour aux valeurs plus pures, visant par ailleurs à rétablir l'Égypte à sa gloire véritable. Toutefois, ils s'inscrivirent aussi, par leurs choix funéraires, dans la continuité de leurs ancêtres nubien d'el Kurru.

Par ailleurs, les circonstances politiques de la TPI devaient sembler similaires à celles évoquées dans les textes anciens et la fragmentation politique qui sévissait a sans aucun doute stimulé l'adoption et adaptation de la rhétorique légitimatrice des rois se vantant de rétablir l'ordre et la prospérité sur le pays. Ainsi, Kashta se présenta, via sa titulature, comme le restaurateur de la Maât en Égypte, à l'image des priorités véhiculées par les rois du ME. Török (*FHN I*, p.43) en dit d'ailleurs : « *it would seem programmatic for a king ascending to the throne of Egypt in troubled times and for a foreigner who seeks legitimacy through accepting and emphasizing the central idea of traditional Egyptian kingship dogma* ». Voilà donc, nous croyons, la variable commune qui explique l'insistance de certains rois sur leur légitimité et sur leur inscription dans une continuité royale quasi intemporelle : le contexte historique, unique et incontrôlable, donne lieu à des résolutions adaptées et inattendues alors même que l'expérience d'instabilité politique pousse les rois à composer un discours qui repose sur le rétablissement et la tradition. En autres mots, la nouvelle situation engendre une

inévitable déviation au modèle établi, un changement qui à son tour stimule la nostalgie des principes millénaires et un besoin accru de légitimation. Ainsi, les rois de la XXV^e dynastie misèrent sur leur piété et leur respect des préceptes traditionnels égyptiens pour défendre leur règne et présentèrent leur arrivée comme un retour à la royauté légitime. Cependant, le retour des troubles dans le Nord força Taharqo à changer d'approche en recentrant son discours sur la légitimité politique en Nubie et même à innover lors de la construction de son identité royale.

CHAPITRE III

TAHARQO ET LA PROMOTION D'UNE NOUVELLE CONSTRUCTION MYTHICO-POLITIQUE

Lorsque Taharqo prit le pouvoir (c. 690), il hérita d'un vaste royaume qui s'étendait du Delta égyptien jusqu'à la 4^e cataracte du Nil en Haute-Nubie. Le récit qu'il élaborait pour proclamer sa succession légitime à son prédécesseur Shebitku devait donc couvrir une variété de concepts s'épousant aux nuances idéologiques de ce territoire culturellement diversifié. Les références qu'il fit aux ancêtres reflétaient bien entendu ce besoin de légitimité à la fois sur le peuple égyptien et sur le peuple nubien installé autour de la capitale de Napata. Il s'inscrivit donc, à l'instar des rois précédents, dans la continuité pharaonique en démontrant son respect pour les principes et les grands souverains du passé égyptien. De plus, il proclama dans ses stèles de Kawa la faveur qu'il obtenait de son prédécesseur, rappelant en de nombreux endroits l'idéologie pharaonique, mais démontrant aussi quelques indices d'une interprétation distincte. Dans ces mêmes inscriptions, il s'annonça souverain légitime selon un mythe ancestral qui semble en tous points indigène et s'inscrivit dans la continuité dynastique d'un roi purement nubien. Est-il donc possible de voir en la variété culturelle des outils légitimateurs de Taharqo les signes d'un discours syncrétique ou s'agit-il plutôt de profondes transformations dans l'idéologie royale qui s'orientait de plus en plus vers le royaume du Sud? Au final, la multiplication des énoncés de légitimité par ce roi peut-elle être vue comme un symptôme de troubles politiques grandissants?

3.1. Taharqo et la tradition pharaonique

Taharqo fut couronné à Memphis après la mort de son prédécesseur Shebitku¹²¹. C'est alors qu'il emprunte une titulature fortement inspirée de ce dernier : l'Horus et (celui des) Deux Maitresses *K3-hꜥw* (« Celui dont les apparences sont glorieuses »), l'Horus d'Or

¹²¹ « J'ai reçu la couronne à Memphis après le départ du faucon vers le ciel » (Kawa V, l.15).

Hw-ṯwy (« Protecteur des Deux-Terres »), le roi des Deux Royaumes *Hw-Nfrtm-Rʿ* (« Celui qui est protégé de Nefertum et Rê »), le Fils de Rê *T3hrk* (« Taharqo »). Comme Piye et Shebitku avant lui, Taharqo concocta un nom d'Horus qui réfère à son ka, donc à son statut d'héritier du ka royal. Il se place de plus sous la protection de deux divinités anciennes, soit Rê, dieu principal responsable du pouvoir pharaonique de l'AE, et Nefertum, membre de la triade memphite. Il s'agit, à notre connaissance, de la première attestation de ce nom, qui met par ailleurs l'accent sur la singularité de son règne et démontre l'importance de l'histoire ancienne de l'Égypte, à l'instar des règnes tout juste révolus.

Taharqo montra par ailleurs son respect des dieux (anciens, tout comme de popularité récente) en restaurant leurs monuments et en en érigeant de nouveaux à leur gloire, autant en Basse-Égypte qu'en Haute-Égypte et en Nubie¹²². Toutefois, ses constructions les plus intéressantes demeurent dans la région thébaine, où il mêla légitimation et mythologie. Il trouva sa place dans l'agrandissement de Karnak en érigeant une grandiose colonnade, s'étendant vers les quatre points cardinaux, qui devait être empruntée lors des festivals amenant les statues divines à visiter les tombes des ancêtres de la rive ouest. Il n'y a aucun doute que Taharqo valorisait ces célébrations; il érigea aussi à Medinet Habou, en plus d'une colonnade, une stèle (an 3) pour commémorer sa restauration d'un monument « à ses pères, les six (sic) dieux maîtres d'Azimout » (Carter-Maspero 1903, p.180), soit les dieux primordiaux de l'Ennéade. Par ailleurs, Taharqo construisit à Karnak même un édifice aux abords du Lac Sacré voué au culte d'Amon et d'Osiris. Selon Myśliwiec (2000, p.95), l'édifice s'intégrait aux rituels de renouveau d'Amon, c'est-à-dire que celui-ci, après avoir quitté son sanctuaire de Karnak et visité Kamutef et l'Ennéade à Medinet Habou, fusionnait avec Osiris afin de renouveler son énergie. Qui plus est, le culte du renouveau d'Amon voyait son reflet dans le renouveau cyclique de la puissance royale :

« since the king was the unique living image of this combined being, his cult was ultimately predominant here. This complex religious and political symbolism made the edifice a propaganda instrument of the highest order. The rituals conducted within endowed the king with a religious legitimation to exercise rule on earth as successor to the gods » (Myśliwiec 2000, p.95-96).

¹²² Pour une liste des inscriptions de Taharqo, voir Spalinger (1978, pp.44-47), alors que les constructions sont répertoriées dans Török (1997b, p.139-142).

Taharqo manifestait ainsi son respect des dieux, mais surtout récupérait de nombreuses conceptions mythologiques qui servaient à réaffirmer le lien entre le roi et les dieux et à régénérer son ka royal. Plusieurs festivités visaient ces buts : la fête d'Opet, le festival de Min, la belle fête de la Vallée, etc. Bien qu'il soit difficile de déterminer lesquelles furent pratiquées sans l'ombre d'un doute par Taharqo, la présence monumentale et écrite de ce roi à Karnak, Louxor et Medinet Habou laisse croire qu'il devait reconnaître leur importance et participer à ces fêtes du renouvellement de son pouvoir. D'ailleurs, les murs du temple de Kawa arborent des représentations du ka royal et d'offrandes à Amon-Kamutef, suggérant peut-être le type de fonction que ce lieu important pouvait jouer dans l'idéologie royale nubienne¹²³.

Finalement, l'appréciation de la continuité et des ancêtres égyptiens chez Taharqo s'illustre aussi dans ses travaux à Semna. Il bâtit là un temple et y érigea un autel pour le culte de Sésostri III déifié (Dunham-Janssen 1960, tome 1, pl.37b). Ce dernier avait poursuivi l'œuvre de conquête de la Nubie de ses prédécesseurs en établissant une série de forteresses le long du Nil, entre la 1^{ère} et la 3^e cataracte. Celles de Semna et Kouma, qui se font face de part et d'autre du fleuve, formèrent le bastion austral du contrôle égyptien en Nubie durant le Moyen Empire et permirent aux Égyptiens de repousser la puissance du Royaume de Kerma. Ce sont de grandioses constructions, mais leur rôle dans l'assujettissement de la Nubie à l'Égypte rend curieux le culte de Sésostri III par Taharqo plus d'un millénaire plus tard¹²⁴. Quoi qu'il en soit, « *Taharqo's temple at Semna was built to establish mythic continuity with the fortress's Middle Kingdom patron: Senwosret III* » (Pope 2014, p.169). Ceci est encore appuyé par l'inscription sur l'autel où Taharqo honore « son

¹²³ Török (1997b, p.278) proposa un lien entre les festivals célébrés à Kawa, tels qu'illustrés par les reliefs du temple, et ceux de Thèbes : « *The association of the Kawa Pronaos reliefs with the Opet festival is also strongly suggested by the fact that, as the Irike-Amannote inscription (Kawa IX lines 63ff.) records, the date of the festival of Amûn of Kawa coincided with that of the Theban Opet festival. It is significant for the interpretation of the Kawa relief program that Taharqo dedicated in the Luxor temple a statue of Amûn-Rê Kamutef in the form of a cobra, i.e. a form in which Amûn as primeval god was worshipped in Medinet Habu.* » Néanmoins, avant la production d'une analyse des représentations mythologiques en Nubie, il est impossible de s'avancer sur la compréhension des différents rituels égyptiens.

¹²⁴ Tout au moins, cette particularité suggère une proximité idéologique (perçue ou réelle) plus grande entre les pharaons égyptiens du ME et les souverains de la XXV^e dynastie qu'il existait entre ces derniers et les rois de Kerma, grands rivaux militaires (et économiques, dans la mesure où ils contrôlaient l'accès aux ressources de l'Afrique intérieure) de l'Égypte depuis l'AE jusqu'à la DPL. L'inscription de la reine Kadimalo, par ses thèmes pharaoniques, appuie aussi l'hypothèse que les rois nubiens de la TPI s'associaient plus étroitement à l'Égypte qu'au royaume de Kerma.

père bien-aimé, le dieu parfait, *H^c-k3w-R^c* »¹²⁵. Bien qu'il soit difficile d'expliquer l'impulsion derrière ce culte, il pourrait s'agir plus qu'une simple manifestation d'opportunisme : Sésostris III est connu pour sa réforme administrative qui brisa définitivement le pouvoir des nomarques et réunifia l'Égypte sous un pouvoir central, tout comme la XXV^e dynastie prétendait le faire en éliminant les multiples royaumes du Delta et rétablissant la Maât sur un royaume unifié.

3.2. La faveur du prédécesseur comme preuve de légitimité

Lors de sa 6^e année de règne (c. 684), Taharqo rédigea en deux exemplaires (Kawa IV, 1.7-9 et Kawa V, 1.13-16) le récit d'un voyage qu'il aurait effectué de Nubie vers le Nord afin d'aller rejoindre le roi dans le Delta. Il y expliqua qu'il naviguait, à la demande de Shebitku, en compagnie des « recrues » et de l'armée. La raison du déplacement n'est pas explicitement donnée, si ce n'est que par une allusion cryptique (« afin qu'il (Taharqo) soit là avec lui (Shebitku), car il (Shebitku) l'aimait (Taharqo) plus que tous ses (autres) frères »). Un second extrait¹²⁶, de la stèle Kawa V (l. 13-16), relata le même épisode, cette fois-ci en amplifiant la faveur qui était accordée à Taharqo :

Je suis venu de Nubie parmi les frères de roi que Sa Majesté (Shebitku) avait rassemblés là, afin que je sois avec lui, car il m'aimait plus que tous ses (autres) frères et plus que tous ses enfants. J'étais élevé au-dessus d'eux auprès de Sa Majesté, les cœurs des hommes me servaient et l'amour que j'inspire (était) en tous. J'ai reçu la couronne à Memphis après le départ du faucon vers le ciel et mon père Amon ordonna pour moi que toutes les terres et tous les pays étrangers soient placés sous mes sandales.

Ces deux citations suggèrent l'importance qu'accordait Taharqo à l'itération de la faveur de son prédécesseur, mais permettent aussi d'examiner la succession entre Shebitku et Taharqo,

¹²⁵ Pope (2014, p.76, n.128) souleva tout de même la possibilité qu'il puisse s'agir non pas d'un culte au défunt Sésostris III mais à une divinité.

¹²⁶ Nous ne cherchons pas à subordonner un extrait à l'autre, puisqu'il est difficile de déterminer quelle stèle fut rédigée en premier. Leclant et Yoyotte (1952, p.19), cependant, trouvèrent Kawa V « une source historique bien supérieure à la stèle IV de Kawa », opposant une « composition officielle de la chancellerie royale » à une « œuvre de propagande locale ». Sans toutefois adopter cette vision réductrice, nous admettons que la reproduction et dissémination du texte de Kawa V lui confèrent une grande importance pour l'idéologie et le discours royal, mais il nous semble que cela n'ait pas d'incidence sur l'ordre de rédaction des stèles et une subséquente influence d'une sur l'autre.

ou du moins l'image que Taharqo cherchait à en véhiculer. Bien entendu, les inscriptions royales font fréquemment allusion à des événements historiques réels. Cependant, il est admis que leur fonction résidait avant tout dans la valorisation et la propagande de la gloire du pharaon, et non dans l'élaboration d'une histoire objective. À ce titre, il convient d'examiner le récit de passation du pouvoir entre Shebitku et Taharqo afin de démêler histoire et construction idéologique.

L'insistance sur la faveur, en premier lieu la faveur divine, comme outil légitimateur se voit déjà chez les pharaons égyptiens, comme il a été évoqué en « 2.1. Les pharaons égyptiens et leurs ancêtres ». Inutile de recenser l'entièreté des occurrences de l'épithète « *mry Tmn* » pour comprendre que l'approbation d'Amon-Rê de Karnak était une composante essentielle de la proclamation de légitimité des pharaons du NE et de la TPI¹²⁷. Dans la même optique, les rois de la XXV^e dynastie se dirent choisis par Amon pour régner et aimé de ce dieu plus que tout autre individu : Piye, dans sa Stèle de la Victoire, attribua sa conquête à l'intercession du dieu Amon-Rê de Karnak, qui l'avait prédestiné à être roi d'Égypte, de même que Shabaqo inscrivit sur un scarabée (ROM 910.28.1, l. 4) qu'il était « aimé d'Amon plus que tous les rois qui ont existé depuis la fondation du pays ». De même, Taharqo se dit aimé d'Amon dans ses nombreuses inscriptions et récupéra à son profit la haute crue du Nil qui eut lieu en l'an 6 de son règne pour proclamer la faveur qu'Amon accordait à son règne. Il fit effectivement ériger quatre stèles quasi identiques aux quatre coins de son royaume, soit à Tanis, Mata'ana, Coptos et Kawa, où il interpréta cette crue exceptionnelle comme un signe prodigieux, une confirmation de l'amour du dieu Amon : « Des merveilles sont advenues au temps de Sa Majesté, dans la 6^e année de son règne. Une chose pareille n'avait pas été vue depuis le temps des anciens tant son père Amon-Rê l'aime grandement » (Kawa V, l. 5). Ici encore Amon est garant du pouvoir du roi; il l'accordait au roi légitime puis le confirmait à la vue de tous par des signes prodigieux. Le prodige est attribué dans tous les cas à Amon-Rê, seigneur du trône du Double-Royaume¹²⁸. Ainsi, Taharqo fit valoir le statut particulier qu'il obtenait par sa sélection d'Amon, conformément aux rhétoriques légitimatrices typiques de la

¹²⁷ À titre d'exemple, une inscription de Seti II dans la Cour Est du grand temple de Karnak rappelle fortement le discours diffusé par Taharqo : « Amon le préférerait à tous les autres rois et le sélectionna parmi des millions afin qu'il règne sur tout ce qui était touché par le soleil ».

¹²⁸ *Tmn-R' nb nswt t3wy*, dans Kawa V, l. 6 et 10; Coptos (CG48440), l. 10; Mata'ana (CG38269), l. 10. Malheureusement la face A, donc le début du texte, de Tanis (CG37488) est manquant.

tradition pharaonique et du contexte idéologique présent depuis le NE, où le dieu thébain exerce son pouvoir de manière directe dans les affaires terrestres et agit à titre de souverain suprême via les oracles.

Or, Taharqo insista aussi sur la faveur que lui démontrait son prédécesseur Shebitku, qui sembla le sélectionner parmi un groupe afin de l'élever au rang de futur roi. De nouveau, une équivalence peut être établie avec les pratiques pharaoniques : alors même qu'elle insistait sur sa désignation spéciale par le dieu Amon, Hatchepsout dit aussi avoir été sélectionnée pour régner par son père Touthmôsis I¹²⁹. Nous sommes alors en droit de nous demander s'il s'agissait d'une tactique légitimatrice, comme ce fut le cas avec Hatchepsout, ou s'il est possible de voir ici une référence à un événement historique ou une pratique liée à la désignation du successeur.

Macadam (1949b, p.17 n. 14) interpréta le titre de « *a goodly youth* », que nous avons traduit par « recrue », comme une appellation souvent attribuée à l'héritier du trône¹³⁰. De plus, selon lui (1949b, p.17 n. 15), le successeur fut toujours sélectionné parmi un groupe de « *royal brethren* » auquel fait référence le titre de « frère de roi » attribué à Taharqo. L'hypothèse de la sélection du futur roi à l'intérieur d'un groupe de successeurs potentiels est défendue, entre autres, par Lohwasser (2001b, p.232 et 241-242), qui vit en la désignation « *sn nswt* » une connotation politique plutôt que familiale, et Revez (2014, p.541) qui avança l'existence d'un groupe de guerriers ou d'hommes de qualité exceptionnelle parmi lesquels était choisi le futur roi¹³¹. Ainsi, le récit est perçu comme relatant un épisode historique où Shebitku appela le groupe de successeurs potentiels (à Thèbes ou Memphis) afin de désigner son héritier, associant Taharqo au trône de manière effective de son vivant. Cette cérémonie visait, selon Macadam (1949, p.17 n. 19), à écarter tout autre prétendant du trône¹³². L'interprétation de la sélection de Taharqo parmi un groupe de successeurs éligibles entraîne

¹²⁹ Par un oracle en l'an II de Touthmôsis I, qu'elle relata dans une inscription sur le bloc 287 du mur extérieur de la Chapelle Rouge à Karnak.

¹³⁰ Cf. Annexe A - 1.2. Translittération et traduction de Kawa IV / SNM 2678, n. 2.

¹³¹ Cf. Annexe A - 1.2. Translittération et traduction de Kawa IV / SNM 2678, n. 3.

¹³² Il ajouta même que le laps de temps entre cette désignation et le couronnement officiel de Taharqo après la mort de Shebitku était administré par une corégence. Cette théorie fut néanmoins invalidée par les études qu'en firent Kitchen (1973, p.164-172) et Murnane (1977, p.190-193).

alors la question du mode de succession. Une telle cérémonie « d'élection »¹³³, par sa création d'un bassin de candidats de proximité biologique variable au roi, écarterait toute règle inflexible de succession puisque leur désignation de « *sn nswt* » les qualifiait de quasi égaux au roi. Dans cette optique, les stèles IV et V de Kawa témoignent d'une pratique purement nubienne : le critère de succession n'était plus l'hérédité, tel qu'il était généralement le cas en Égypte pharaonique, car le futur souverain fut sciemment sélectionné. Nous nous garderons toutefois d'émettre une opinion sur un sujet dont les conséquences sont si importantes pour l'interprétation de l'idéologie royale nubienne jusqu'à la production d'une analyse adéquate de la succession de ces rois.

Néanmoins, si ce n'était pour le désigner en tant que successeur, pourquoi le roi aurait-il appelé à ses côtés son frère Taharqo? L'accompagnement de l'armée suggère une raison militaire. Les sources bibliques et assyriennes confirment la présence de Taharqo dans la bataille d'Eltekeh, où les armées de Sennachérib et celles de Shebitku, sous le commandement de Taharqo, se sont affrontées (Kahn, 2004, p.109). Selon Kitchen (1986, p.157), Jansen-Winkeln (2003, p.153) et Kahn (2009, p.145), cette bataille datée de 701 coïncidait avec l'appel de l'armée nubienne vers le Nord. Cependant, Morkot (2000, p.226) crut que les événements décrits dans les deux extraits des stèles de Kawa devraient être datés plus tardivement vers les 690, ce qui forcerait à chercher une nouvelle cause à l'appel des troupes. Comme le remarqua Kahn (2009, p.145), si aucun affrontement avec l'Assyrie n'est connu pour ces années, il est possible que des révoltes libyennes dans le Delta nécessitaient une intervention armée, une proposition aussi suggérée par Leclant et Yoyotte (1952, p.27). Cette instabilité sur deux fronts dans le Nord expliquerait d'ailleurs très bien pourquoi Taharqo choisit de se faire couronner à Memphis.

Une autre possibilité, totalement novatrice, fut proposée par Payraudeau (2014a, p.122-123) : en inversant les règnes de Shebitku et Shabaqo, ce qu'il argumenta de manière convaincante, il fit intervenir un règne complet entre la visite à Thèbes de l'armée, sous le commandement de Taharqo, durant le règne de Shebitku et un second voyage pour son

¹³³ Il faut se garder de tomber ici dans des interprétations anachroniques, comme le soulignent de nombreux auteurs. S'il y avait une élection, elle n'aurait pas pour autant été un reflet de ce que nous entendons désormais par ce terme. Tout au plus s'agissait-il d'une désignation par une élite restreinte, dont l'identité nous est inconnue, de l'homme le plus apte à régner.

couronnement à Memphis. Dans le premier cas (Kawa IV, 1.7-9), l'extrait fait part du voyage pour expliquer dans quelles circonstances Taharqo fut amené à constater l'état décrépit du temple de Kawa, qu'il restaura à son arrivée sur le trône. Payraudeau remarqua qu'il n'y a donc aucun lien explicite entre cette visite et le couronnement du roi, autre que la similitude entre cet extrait et le récit de Kawa V où il est question de la mort du roi, dont le nom n'est d'ailleurs jamais mentionné. Il attribua le silence de Taharqo face au règne de Shabaqo, qui aurait eu lieu entre le sien et celui de Shebitku, à une querelle de succession. Nous avons d'ailleurs quelques indices d'instabilité à ce niveau : une glose de Saint-Jérôme ajoutée à la Chronique d'Eusèbe de Césarée nous dit qu'« Après que Sebichus a été tué, Tarachus gouverna les Égyptiens » et que « Celui-ci (Tarachus) mena une armée de Nubie, tua Sebio et gouverna lui-même les Égyptiens ». Bien que cette source n'est que rarement citée dans les études¹³⁴, L. Depuydt (2001, p.31-32) fit l'éloge de sa légitimité et encouragea son intégration aux analyses égyptologiques. Selon lui, l'idée que Taharqo tua son prédécesseur est aussi appuyée, justement, par la mention d'un voyage armé vers le nord dans Kawa IV et V (p.34-35). En combinant ces conclusions avec l'hypothèse de Payraudeau, le roi assassiné par Taharqo fut Shabaqo, non pas Shebitku¹³⁵. Ainsi, la mise de côté de Shabaqo par Taharqo s'explique dans ce contexte par son désir de passer sous silence les événements qui l'ont mené à prendre sa place sur le trône. Jansen-Winkeln (2003, p.154) écrit d'ailleurs avec perspicacité qu'aucun roi ne se vanterait de régicide; la légitimité de Taharqo devait donc reposer avec Shebitku en outrepassant Shabaqo. Macadam (1949, p.17 n. 19) souleva aussi la possibilité que Taharqo ait usurpé le droit de succession, mais d'un frère aîné, Khaliut¹³⁶.

Considérant ces idées, la stèle peut donc être lue d'une nouvelle façon : au lieu de transmettre le récit de la sélection de Taharqo par Shebitku, il est possible que la stèle fut érigée dans le but de légitimer le pouvoir (contestable) de Taharqo. Selon nous, le but des passages était plus rhétorique qu'historique. C'est d'ailleurs dans cette optique que Török (1995, p.75) rappela les similitudes que ces extraits des stèles de Kawa entretiennent avec un hymne de Ramsès VII :

¹³⁴ Notamment, par Jansen-Winkeln (2003, p.153-154).

¹³⁵ D'ailleurs, Payraudeau (2014a, p.119) ajouta : « il est évident que *Sebichôs* comme *Sabakôn* peuvent tous deux convenir comme transcriptions grecques du nom de l'un ou de l'autre de ces rois ».

¹³⁶ Cf. « 4.3. Khaliut : un ancêtre mystérieux au cœur de la théorie des deux branches dynastiques ».

« [...] it seems rather likely that the concept of « election » of the king stressed by the late Ramessides as a consequence of the prevailing dynastic situation was readily adopted by the Kushites because it appeared ideologically highly relevant in a situation that was determined by the existence of two legitimate branches of the dynasty [...] ».

Bien que Török fasse allusion plutôt à la succession collatérale et à l'alternance des frères sur le trône, l'explication peut être tout aussi pertinente dans le discours légitimateur d'un roi ayant pris le pouvoir en écartant ses rivaux. D'ailleurs, Jansen-Winkel (2003, p.153) affirma qu'il s'agissait d'un récit concocté par Taharqo et que même s'il était vrai que Shebitku l'aimait, une telle faveur ne pouvait avoir grand poids lorsque vint le temps d'appliquer les règles de succession. Suivant cette idée, la mention de l'approbation de Shebitku, qu'elle eût été réelle ou non, servait avant tout d'outil de légitimation pour Taharqo, qui l'inclut dans son inscription pour appuyer sa prise de pouvoir. L'escalade entre Kawa IV, où il se dit aimé de Shebitku plus que tous ses frères, et Kawa V, où il se dit aimé plus que tous les frères et enfants du roi et détenteur de l'amour du peuple, suggère qu'il désirait insister doublement sur cet aspect de sa légitimité.

3.3. Le pacte ancestral avec Amon : de nouvelles modalités de légitimité

Le récit relaté par Taharqo dans la stèle Kawa IV (l. 16-19) et Kawa VI (col. 22-24) se trouve au cœur du discours légitimatoire de ce roi. Ces deux extraits, explicitant le pacte entre Amon et Alara, sont parmi les plus étudiées des inscriptions nubiennes puisqu'elles nous fournissent les informations les plus détaillées au sujet d'un roi ancestral peu connu, mais aussi parce qu'elles frappent par leur nouveauté, nous léguant un mythe inattendu et jusqu'alors inconnu.

En premier lieu, la particularité du récit est illustrée par le choix de la forme d'Amon responsable du pouvoir royal. Dans Kawa IV et VI, à la différence de Kawa V¹³⁷, le rôle de

¹³⁷ Dans Kawa V, deux formes d'Amon sont présentes dans la lunette; à gauche, avec le roi et sa mère, se trouve Amon-Rê de Kawa, alors qu'à droite, de nouveau avec Taharqo et Abar, se présente Amon-Rê, seigneur du trône du Double-Royaume. Ainsi, la stèle fut adaptée pour sa présentation dans le temple de Kawa, mais le contenu du texte ne le fut pas. Nous avançons donc que la désignation d'Amon-Rê, seigneur du trône du Double-Pays (donc, de Kamak), comme divinité attribuant le pouvoir au roi pousse à croire que la stèle fut rédigée avant tout pour un public égyptien, ce qui est par ailleurs démontré par les trois copies de la stèle se trouvant en Égypte. D'ailleurs, il

dieu dynastique est attribué à Amon-Rê de Kawa (*Imn-R^c Gem-p3-Itn*)¹³⁸. La raison exacte de l'identification de différentes formes d'Amon en tant que désignateur royal est difficile à cerner, mais elle devait sans doute être liée au lieu d'érection de l'inscription et à la nature même du Double-Royaume. Ainsi, le texte de Kawa V fut probablement une copie du discours légitimateur qui fut présenté en Égypte. Les thèmes y étant abordés, tels que le maintien de la Maât, la confirmation de la faveur divine par une crue exceptionnelle, le discours de Taharqo sur la passation des pouvoirs, où il spécifia qu'il était aimé du peuple ainsi que de son prédécesseur plus que ses frères et enfants et le récit de son couronnement à Memphis sont des critères légitimatrices qui s'adressaient avant tout au public égyptien en s'accordant à l'idéologie pharaonique. Toutefois, Taharqo crut bon de rédiger un nouveau récit, dans Kawa IV et VI, qui évacuait certains aspects au profit d'autres, dont nous soupçonnons une concordance plus stricte avec une idéologie purement nubienne : le rôle de dieu dynastique fut accordé à des formes nubiennes d'Amon; l'éloge du roi dans Kawa IV prit l'apparence de celle d'un conquérant¹³⁹ qui n'était peut-être pas appropriée pour un roi étranger de véhiculer en Égypte; l'emphase fut placée sur le temple de Kawa et sa restauration, tel qu'il est attendu d'une stèle accompagnant des offrandes; et finalement, Taharqo légua un discours sur sa légitimité qui n'apparaît nulle part en Égypte et qui était lié à un roi ancestral de Nubie.

existe une inscription dans la cour péristyle au nord du 6^e pylône dans le temple d'Amon de Karnak qui fait l'éloge d'Amon-Rê, seigneur du trône du Double-Royaume et son lien avec le pouvoir royal (*FHN* I, p.181-190). Toutefois, nous expliquons mal, dans ce contexte, une double scène similaire dans Kawa VII (an 10).

¹³⁸ Amon de Kawa figure sur les deux moitiés de la lunette de Kawa IV. De plus, après avoir décrit le temple de Kawa en ruine (l.12-15), Taharqo attribua la cause de sa restauration au pacte (l.16-20) avec Amon de Kawa, qui écouta son discours, confirma ses paroles en tant que vérité (l.20), puis lui offrit le trône d'Horus en guise de récompense (l.27). Le coin supérieur gauche est endommagé sur la stèle Kawa VI; nous ne voyons donc pas l'identification de la divinité (Amon) spécifique à qui le roi fait offrande. Néanmoins, sur la moitié droite de la lunette, il s'agit d'Amon-Rê de Gebel Barkal (*Imn-R^c hry-ib Dw-w^cb*). Or, tout au long de la stèle, le roi énuméra les offrandes faites à Amon-Rê de Kawa, pour ensuite évoquer le pacte que celui-ci a conclu avec son ancêtre. La présence de formes d'Amon différentes dans la lunette de Kawa IV et VI pourrait fournir un indice sur la cause du dédoublement du récit du pacte mythique. Toutefois, sans une étude approfondie des doubles scènes de lunette parmi les stèles nubiennes, il est difficile d'en établir convenablement la signification.

¹³⁹ Kawa IV, l. 2-7 (traduction de Pierce, dans *FHN* I, p.137-138) : « *Now his Majesty is lord of rejuvenation, active, a unique hero, a strong king without his like, a ruler like Atum, love of whom pervades the lands, like (the love of) Rê (does), when he appears in the sky, a son of Rê, like Onuris, whose kingship consists of a million years, like Tatennen('s), whose stride is quick, whose sandals are broad, who sends forth his arrow that he may have power over chiefs, who tramples evil under foot in pursuit of his enemies, with belligerence in his strong arm, who slaughters hundreds of thousands, at the sight of whom every face is astonished, at whom everyone rejoices when he appears with belligerence in his heart every day without being indolent, his craft being to command the work of battle, his name circulating in the (low) lands and on the desert plateaus through the valiance of his valiant strong arm.* »

Effectivement, nous trouvons ici le récit d'une entente réciproque¹⁴⁰ entre le roi et le dieu : selon le discours attribué à Alara, Amon le protégea et lui permit de devenir roi. Alara lui « recommanda » alors sa sœur en guise de remerciement et de promesse que ses actions futures seront en conformité avec les principes du roi idéal, respectant et honorant Amon par sa piété exemplaire afin qu'Amon lui garantisse à l'avenir sa protection et établisse le règne légitime des descendants de sa sœur¹⁴¹. Taharqo, quelques générations après les faits auxquels il fait allusion, officialisa ce contrat en le gravant dans la pierre, rappelant à tous la promesse ayant été réalisée par son ancêtre. Grâce à ce récit, il évoque les modalités de légitimation à l'œuvre à son époque (comportement pieux exemplaire, faveur divine et descendance légitime). Dans Kawa IV et V, Taharqo porte d'ailleurs l'épithète « *mry M3ʿt m3ʿ rdt(w) n.fʿTmn M3ʿt* », traduit par Leclant et Yoyotte (1952, p.15) par « véritable aimé de Maât, auquel Amon a donné (son) droit ». Cette relation privilégiée entre le souverain et le dieu n'est pas exclusive aux rois nubiens : il s'agissait d'une composante habituelle du pouvoir pharaonique dès l'époque du NE, alors que le roi dépendait du dieu Amon-Rê devenu tout puissant. Bien que « l'échange constitue le principe fondamental des relations entre le pharaon et la divinité » (Vernus, 1975, p.58), il est impossible de mettre de côté la nature bien personnelle de cette transaction particulière. Effectivement, bien que concernant l'habituelle demande de santé, prospérité et pouvoir pour le roi et sa famille¹⁴², le récit de Taharqo fixe la requête d'Alara dans le passé historique et évoque des conditions particulières.

¹⁴⁰ La nature de l'échange entre Alara et Amon ne fait pas consensus : Macadam (1949, p.15) ne définit pas la relation, disant simplement que Taharqo sentait l'obligation d'honorer Amon, puisque son ancêtre Alara plaça la famille sous sa protection; Leclant et Yoyotte (1952, p.15) parlèrent d'un « vœu » formulé par Alara et exaucé lorsque Taharqo monta sur le trône; Pierce (*FHN* 1, p.143) nomma l'acte « *covenant* » et le décrit comme étant « *a special and binding relationship between Alara and the god* » dont les effets perduraient à travers les générations; Török (1995, p.85) y vit la présence d'une entente (« *agreement* ») dotée de réciprocité, an « *indissoluble connection* » (p.44) qu'il interpréta comme l'établissement d'Amon en tant que divinité dynastique; et Gozzoli évoqua une alliance (2008, p.483) et un « *established bond between god and king* » (2009, p.248). Même s'il s'agit d'interprétations modernes et que la relation elle-même n'est pas définie dans les sources, nous avons adopté plusieurs de ces idées : nous y voyons, comme Macadam, l'image d'une obligation, mais y ajoutons les notions, avancées par Török et Pierce, de réciprocité et de perpétuité. Nous avons donc utilisé les mots « pacte » et « entente » qui, nous croyons, sont formés d'un équilibre approprié entre l'avantage mutuel et l'obligation des parties, sans toutefois adopter le terme « alliance » qui, selon nous, sous-entend leur égalité. Bref, l'échange rappelle sans aucun doute le système de don et contre-don.

¹⁴¹ Cette demande rappelle d'ailleurs une requête analogue, posée par Osorkon II à l'effet de ses enfants, afin que ceux-ci puissent maintenir les titres et pouvoirs qu'il leur concède. Voir à ce sujet « 2.1. Les pharaons égyptiens et leurs ancêtres ».

¹⁴² Similaire en de nombreux points à celle d'Osorkon II (l.10-14) citée en « 2.1. Les pharaons égyptiens et leurs ancêtres ».

Tout d'abord, l'entente elle-même repose sur un acte initial, dont la nature politico-religieuse reste nébuleuse. Török (1998, p.215), suivi par Lohwasser (2001b, p.258), y vit la consécration de la sœur d'Alara à Amon en tant que joueuse de sistre, bien que cet office religieux ne soit jamais explicitement mentionné. Il n'expliqua pas comment il arriva à cette conclusion, mais poursuivit en disant que ce don représentait l'acte final de la « conversion » de la dynastie d'El Kurru à la religion d'Amon-Rê¹⁴³. À ce titre, l'acte de consécration d'une femme royale dans le but d'obtenir ou de renforcer le pouvoir politique rappelle aisément l'usage qui fut fait de l'institution de la DAA et la DÉA à Thèbes durant la TPI. Depuis la XXI^e dynastie, la fille du roi assurait, et renforçait par ses liens avec Amon, l'autorité du roi sur la région thébaine. Le pouvoir de la DAA atteignit son apogée sous Shepenoupet I (fille d'Osorkon III), alors que cette dernière prit une titulature royale complète, allant jusqu'à se nommer « *nb t3wy* – seigneur des Deux-Terres » (Török 1997b, p.148). Lorsque Kashta étendit son pouvoir en Haute-Égypte, celle-ci fut contrainte d'adopter sa fille, Amenirdis I, dans une cérémonie dont nous ne conservons aucune trace, mais qui visait sans nul doute à consolider le pouvoir du roi nubien sur ce territoire. À sa suite, Piye fit adopter sa fille Shepenoupet II et Taharqo la sienne, Amenirdis II. Toutefois, aucun récit de ces cérémonies d'adoption n'est conservé avant celui de Nitocris, fille de Psammétique I (Ayad 2009, p.142). Il est alors impossible de comparer convenablement ces actes culturels avec la recommandation de la sœur d'Alara à Amon, de savoir s'il s'agissait d'une cérémonie similaire, ni même si le résultat visé était le même, soit la consolidation du pouvoir du roi sur un territoire et le renforcement de sa légitimité par l'union de sa fille/sœur au dieu.

Bien que Taharqo attribue son accession légitime au trône (et celle d'Alara) au pacte, il n'explicite nulle part les causes et modalités exactes de l'acte de consécration original. Il les aurait soit jugées peu importantes pour l'usage qu'il désirait faire de ce récit, ou peut-être demeuraient-elles dans la mémoire collective et leur réitération s'avérait inutile. Indépendamment de la raison de leur occlusion, une allusion à l'acte lui-même fut potentiellement conservée dans le choix du verbe utilisé pour décrire le don. Effectivement, le rédacteur du récit a sélectionné le verbe « *hn* », traduit par « pourvoir, équiper, installer,

¹⁴³ Sans preuve additionnelle pour appuyer cette théorie cependant, nous nous permettrons de mettre de côté les aspects qui nous semblent plus spéculatifs.

ordonner, commander ou recommander »¹⁴⁴. La signification du verbe et du passage repose donc sur l'interprétation et le contexte. Suivant l'utilisation d'un verbe particulier, et non du verbe « *rdj* » auquel on s'attendrait pour un acte de consécration ou d'installation en tant que prêtresse¹⁴⁵, il est légitime de se questionner sur la nature de la « recommandation » effectuée par Alara; s'agissait-il d'un rituel concret, et si oui, quelles en étaient les modalités? Bien sûr, il est impossible d'écarter la possibilité que la nuance entre « *hn* » et « *rdj* » n'était pas captée ou était simplement peu importante. Bien que l'usage d'un verbe inhabituel place un doute sur l'interprétation de l'acte comme rituel cultuel, il n'en explique néanmoins pas la portée. Pour sa part, Pope (2014, p.222) expliqua l'usage de « *hn* » par l'importance particulière accordée au titre de « *hnw.t* — maîtresse ». Tel que remarqué par Lohwasser (2001b, p.206-206), plus de la moitié des 34 femmes inventoriées adoptaient ce terme dans leur titulature, et des 52 titres totaux, 24 étaient composés de « *hnw.t* ». Pope (2014, p.222), suivant Lorton (1974, p.44), écrit que ce titre pourrait être un dérivé du verbe « *hn* — ordonner, commander » dans sa dimension autoritaire. L'interprétation qui découle du titre, et par extension du verbe, est à la fois passive (« celle qui a été (re)commandée ») et active (« celle qui commande »). Cette nuance apporte au verbe une connotation politique plutôt que religieuse. Finalement, il pourrait s'agir ici d'une simple « recommandation » à Amon, c'est-à-dire une demande de bénédiction pour une femme royale, en tant que porteuse des futurs rois. Jansen-Winkeln (2003, p.152 n. 20) alla même jusqu'à dire que la fonction rituelle de l'acte ne devait être d'aucun intérêt pour Taharqo :

Il est tout à fait possible qu'à cette occasion elles étaient investies d'une certaine fonction dans le culte d'Amon, mais il s'agit surtout de leur destin en tant que mères de futurs rois. Rétrospectivement, leur fonction rituelle ne serait probablement pas d'un intérêt particulier pour Taharqo.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Cf « Annexe A – Translittération et traduction de Kawa IV / SNM 2678 », n. 12.

¹⁴⁵ Voir par exemple la stèle d'adoption de Nitocris (I.1-3). Selon la traduction de R. Caminos (1964, p.74) : « [THE BEGINNING OF THE TEXT IS LOST]... (1) to play the sistrum [before] him inwho perceives his goodness (?) and he knows him as one heavy of wrath (also). I have acted for him as should be done for my father. (2) I am his first-born son, made prosperous by the father of the gods, fulfilling the ritual requirements of the gods; (a son) whom he begat for himself in order to gratify his heart. I have given to him (rd.t.n=j n=f) my daughter to be God's Wife and have endowed her better than those who were before her. Surely he will be gratified with her worship and protect the land of (3) him who gave her to him. »

¹⁴⁶ Notre traduction du passage en allemand : « Es ist durchaus möglich, dass sie bei dieser Gelegenheit gleichzeitig irgendeine Funktion im Amunkult erhielten, aber in erster Linie geht es zweifellos um ihre Bestimmung als Mütter zukünftiger Könige. Ihre kultische Funktion wäre für Taharka im Rückblick kaum von besonderem Interesse »

Nous revenons donc à l'importance que Taharqo accorda à ce mythe. Il attribua à la sœur du roi Alara le rôle de porteuse de la légitimité puisque c'est son don à Amon qui garantissait le pouvoir du roi (et par descendance, le sien). La demande d'Alara à Amon d'« élever ses enfants » assurait à ses progénitures la détention de la royauté légitime. Gozzoli (2008, p.484-487) vit dans la consécration de la sœur d'Alara et sa demande que ses enfants puissent être subséquentement les détenteurs de la couronne une indication qu'il s'agissait bien du don de la sœur au rôle de femme du dieu, une union qui produirait par la suite des progénitures d'origine divine. Taharqo, par ce récit, aurait donc cherché à insister sur sa généalogie divine. Il pourrait aussi s'agir d'une tentative de légitimation de la part de Taharqo, qui chercha à lier sa grand-mère au pouvoir en la plaçant au centre d'un nouveau mythe politique sur lequel reposait son pouvoir. Si cela s'avère exact, il ne serait pas invraisemblable de supposer l'existence de prétentions rivales pour le trône. La sœur d'Alara se transforme donc de véhicule de légitimité lors du pacte à vecteur du sang royal en tant que mère du futur souverain. Son importance primordiale dans la légitimation du règne de Taharqo à la fois explique et est explicitée par les propos de la colonne finale de Kawa VI¹⁴⁷, où Taharqo souhaite que la postérité commémore son nom, restaure ses monuments, maintienne ses statues et prononce le nom de ses « mères » en leur vouant un culte funéraire. La prétention de Taharqo semble ainsi passer à travers sa mère, qu'il associa au pouvoir et au continuum dynastique par son rôle de fondatrice de sa lignée. Elle représentait le lien entre le passé (en tant que résultat présent du don ancestral de la sœur d'Alara), le présent (en tant que mère du roi actuel) et le futur (en tant que vecteur du sang légitime qui désignera les futurs souverains). Le rôle central joué par la sœur/femme/mère dans la transmission du pouvoir n'est pas sans rappeler le mythe osirien, où Isis permet à son fils et l'héritier légitime d'Osiris d'obtenir l'hégémonie (Revez, 2010, p.60-66), mais semble explicité ici d'une manière surprenante et originale.

Finalement, le choix du site de Kawa¹⁴⁸ comme réceptacle des discours de

¹⁴⁷ La lecture de ce passage est rendue difficile par les dommages à la stèle en cet endroit. Nous nous basons donc sur la proposition de Macadam (1949, p.41 n.91) et sa traduction de l'inscription (1949b, p.36).

¹⁴⁸ Le nom antique du site, Gematon, indique qu'il fut inauguré par Amenhotep III, Akhenaton ou Toutankhamon, donc entre 1370-1330 (Welsby 2014, p.8). D'ailleurs, quelques vestiges d'un temple érigé par Toutankhamon (A) subsistent et Taharqo érigea son temple à ses côtés. Entre ces deux rois, Shabaqo semble avoir construit un monument (des colonnes inscrites à son nom furent récupérées dans le temps de Taharqo) et un bâtisseur inconnu ajouta au site une structure ronde (A3) qui rappelle beaucoup celle de Kerma datée avant le 7^e siècle av. J.-C. Les

légitimation de Taharqo ne peut être anodin. Le site dut sans aucun doute offrir une signification particulière pour Taharqo et sa légitimité. Vu l'emphase placée sur son ancêtre glorieux, il serait aisé de lier Alara à Kawa. C'est d'ailleurs ce que firent Kendall et Morkot, indirectement, en attribuant la stèle Kawa XIV (Ny Carlsberg Glyptotek Æ.I.N. 1709) à ce roi. Selon Macadam (1949, p.78), Griffith, lorsqu'il découvrit la stèle, la data de l'époque ramesside suivant la lecture du prénom d'un roi inconnu adoptant la titulature de Ramsès II. Il choisit pour sa part de la placer à l'époque méroïtique, vu son emplacement et le style des inscriptions, et l'attribua à une tendance néo-ramesside durant le IV^e ou III^e siècle av. J.-C. Il lit les cartouches comme liant la stèle au roi inconnu Ary-Miamun, soit « Ary, aimé d'Amon », ou Aryamani, plus approprié pour la période méroïtique. Cette datation fut acceptée par la majorité des chercheurs, en l'occurrence : Hintze (1959, p.23), Wenig (1967, p.42), Priese (1977, p.350), Hofmann (1978, p.30), Eide (1994, p.522-528), Peust (1999, p.70-71), Török (2008, p.158), Zibelius-Chen (2011, p.54), et A. Dodson (2012, p.140). Malgré cette lecture quasi unanime, quelques auteurs maintiennent une date plus ancienne pour ce roi, le plaçant, comme Griffith, à l'époque ramesside; parmi ceux-ci, Goedicke (1972, p.89). Kendall (1999, p.64) et Morkot (2000, p.147-150) allèrent plus loin; ils virent dans la similitude des cartouches de ce roi et celles attribuées à Alara un indice qu'il faudrait plutôt dater la stèle tout juste avant la XXV^e dynastie. Morkot invoqua aussi la popularité des noms *Wsr-m3^c.t-R^c*, *Stp-n-R^c* et *Mry-Imn* durant la TPI¹⁴⁹ et la rareté du titre de « *Lord of Might* » après le règne des Libyens pour réviser la datation du roi Ary-mery-Amun. De plus, suivant Macadam dans son attribution de la construction du temple B à l'auteur de la stèle Kawa XIV, il avança que le style similaire de l'architecture et de la décoration du sanctuaire du temple B de Kawa et des nombreuses petites chapelles de Karnak construites par les souverains libyens et kouchites suggèrent plutôt une date entre le NE et la XXV^e dynastie. Après cette démonstration pour une chronologie révisée, il lia la stèle et le temple à Alara par la proposition que l'écriture des cartouches se ressemble, idée reprise par Pope (2014, p.45)¹⁵⁰. Selon cette interprétation, Alara (ou Ary-mery-Amun) aurait vécu au moins 23

vestiges funéraires indiquent que dès le tout début de la période kouchite, la ville de Kawa était densément peuplée et constituait sans aucun doute un centre important du royaume (Welsby 2002, p.33). Toutefois, il existait de manière simultanée de nombreux centres au royaume kouchite, tels que Sanam ou encore Pnoub.

¹⁴⁹ D'ailleurs corroboré par notre analyse en « 2.1. Les pharaons égyptiens et leurs ancêtres ».

¹⁵⁰ Il plaça en parallèle les trois mentions d'Alara, soit dans la stèle funéraire de la reine Tabiry (Khartoum SNM 1901), et les stèles Kawa IV et VI, avec l'écriture du nom du roi Ary dans Kawa XIV. Côte à côte, la similitude

années de règne et semble avoir adopté plusieurs attributs pharaoniques, dont l'épithète *nb ʔwy*. Néanmoins, il ne portait pas (encore) le double uraeus adopté par ses successeurs et ne semble pas avoir alors accès à un scribe avec une connaissance adéquate de l'égyptien traditionnel.

L'attribution à Alara d'une construction vouée à Amon à Kawa, de plus que l'érection d'inscriptions sur le site, viendrait expliquer la sélection de ce site pour l'exposition du récit légitimatoire légué par Taharqo. Effectivement, s'il s'avère possible de lier ce site, si important pour Taharqo, à son ancêtre, qu'il célèbre en lui attribuant la fondation de son pouvoir légitime, nous pourrions par après proposer une nouvelle lecture de la fonction du site dans l'histoire de la royauté kouchite. D'autant plus que Török (1995, p.85. 1997b, p.124. 1998, p.215), tout comme Lohwasser (2001b, p.250) et Gozzoli (2009, p.245) à sa suite, virent dans le récit du pacte de Kawa la preuve qu'Alara était perçu comme le fondateur de la dynastie en Nubie¹⁵¹. D'autres auteurs, notamment Zibelius-Chen (1997, p.87) et Jansen-Winkel (2003, p.155), y virent plutôt, tout comme nous, l'établissement d'Alara comme fondateur de la branche culminant avec Taharqo uniquement. Il demeure toutefois, pour l'instant du moins, impossible d'attribuer à Kawa le statut de site fondateur sans par la même occasion étirer les sources au-delà de ce qu'elles permettent. Nous pouvons néanmoins affirmer, en se basant sur le nombre et contenu des inscriptions attestant de sa présence sur le site, que Taharqo attribua à Kawa une importance particulière et, plus important encore, qu'il choisit ce sanctuaire pour y ériger son discours légitimatoire. Comme le dit Vinogradov (1999, p.84), « *both monuments, Kawa IV and Kawa VI, were set up in the temple of Amun in Gematen, one of the major sanctuaries of Kush, in commemoration of the (re-)construction works there by Taharqa, who must have had special reasons to favor that place* ». Ce programme de construction semble justifié par la place particulière qu'occupait le site dans l'histoire de la dynastie nubienne, ou tout au moins dans celle de la branche à

est immanquable, mais comme le souligne Pope (2014, p.45), « *only a thorough monographic study of the stela's iconography, palaeography, orthography, lexicography, grammar, and archaeological context will convincingly ascertain its chronological placement* ».

¹⁵¹ Il faut bien sûr distinguer les souverains régnant sur l'Égypte de ceux régnant en Nubie. La dynastie nubienne débuta avant (cf. le cimetière d'El Kurru) et se termina après (cf. le cimetière de Nuri) la dynastie égyptienne, connue sous le nom de XXV^e dynastie. Concernant la dynastie en Égypte, le rôle de fondateur est parfois attribué à Kashta, qui amorça la conquête en Haute-Égypte, à Piye, qui la concrétisa en Basse-Égypte, à Shabako, selon la tradition manétonienne, ou même nouvellement à Shebitku (Payraudeau, 2014a).

laquelle appartenait Taharqo.

L'insistance de Taharqo sur son ancêtre Alara est d'ailleurs plutôt curieuse lorsqu'on considère les arrangements funéraires de ce roi. En effet, celui-ci fit construire une immense pyramide à Nuri (Nu. 1), fondant par cette occasion une nécropole à quelques kilomètres au nord d'el Kurru et de Napata, sur la rive opposée du Nil. Outre les dimensions de la structure, elle se conforma au modèle établi par les rois kouchite à el Kurru, bien que la chambre funéraire fut élargie et que les objets funéraires furent multipliés (Dunham 1955, p.6-16). On constate donc ici une rupture incontestable; Taharqo crut meilleur d'opter pour un site d'inhumation vierge plutôt que de s'inscrire dans la continuité des autres rois de la XXVe dynastie et de leurs ancêtres. Il est toutefois difficile de déceler les raisons derrière cet acte sans doute important; selon Reisner, Taharqo se distanca des autres membres de la dynastie puisqu'il n'était pas un descendant direct de la ligne principale; selon Dunham¹⁵², il s'agissait d'un choix pragmatique alors que le site d'El Kurru devenait de plus en plus occupé; selon Török (1997, p.184), le geste était politique et servait à marquer l'ouverture d'une nouvelle ère tout en recréant la relation sacrée entre le temple de Karnak et les tombes royales égyptiennes de la rive opposée; mais pour Kendall (2008, p.120), il s'agissait plutôt de considérations mythologiques, puisque la structure souterraine de Nu.1 reproduisait la forme et adoptait certaines fonctions de l'Osireion de Seti 1^{er} à Abydos et que la pyramide se retrouvait en angle parfait avec le lever du soleil du haut de Gebel Barkal lors du premier jour de la nouvelle année. Les preuves manquent pour convaincre définitivement de la validité d'une hypothèse précise, mais il fallut sans aucun doute une raison importante pour justifier la rupture qu'effectua Taharqo envers ses ancêtres royaux à la fin de sa vie. Après avoir insisté de manière répétée sur ses liens à Alara, qui se retrouvait par son pacte avec Amon au centre du discours légitimateur de Taharqo, celui-ci ne se fit vraisemblablement pas inhumé à ses côtés¹⁵³. Il nous semble qu'une rupture importante dut être perçue par Taharqo afin de l'amener à ne pas faire valoir encore une fois ses liens importants avec Alara.

¹⁵² Les hypothèses de Reisner et Dunham sont évoquées par Kendall (2008, p.117).

¹⁵³ Notons toutefois que l'identification de l'emplacement de la tombe d'Alara demeure circonstancielle : Ku. 9 lui fut attribuée, en supposant grâce aux indices stylistiques qu'il s'agit de la tombe du souverain ayant précédé Kashta. Cependant, le nom d'Alara ne fut retrouvé dans aucune tombe (mis à part sur la stèle de Tabiry) et les détails de son règne demeurent obscurs, de même que ses relations familiales.

3.4. Conclusions

Taharqo lègue ainsi un discours légitimateur à l'image du Double-Royaume sur lequel il proclame son hégémonie. Il se montra pieux envers les dieux égyptiens, particulièrement Amon-Rê, seigneur du trône du Double-Royaume, à qui il attribua sa montée sur le trône d'Horus et ses succès en tant que souverain légitime d'Égypte, véritable incarnation du ka royal et restaurateur de la Maât. Il démontra qu'il s'inscrivait dans la continuité des pharaons égyptiens en poursuivant leur culte et en s'assurant du maintien des festivals importants, notamment ceux qui liaient la puissance de la royauté aux dieux. Finalement, il s'assura de souligner en de nombreuses occasions la faveur qu'il obtenait de la part des dieux, de son prédécesseur et du peuple et présentant sa montée au pouvoir comme un événement paisible et son règne comme un retour à l'Âge d'Or. Il s'établit ainsi comme un souverain à l'image des grands pharaons d'antan, dont les actions attestaient la légitimité en toute conformité avec l'idéologie royale égyptienne.

Néanmoins, le discours de légitimité qu'il propagea en Nubie prouve, par l'intégration de détails immanquables, qu'il reconnaissait l'importance de se présenter aussi comme souverain légitime napatéen. À l'instar des rois précédents, il s'appuya bien sûr sur la faveur d'Amon, dieu dynastique depuis le NE et évoqua les sources de légitimité qui firent la puissance des rois de la TPI. Certes, le pharaon égyptien obtint son règne de la divinité, en échange duquel il dû « prouver » qu'il incarnait les principes du roi idéal, soit la piété par l'entretien des temples et des cultes, le maintien de l'ordre de l'Univers par le respect de la Maât, etc. Cependant, Taharqo avec la création et/ou diffusion du pacte mythique entre son ancêtre Alara et le dieu Amon de Kawa, mit en place de nouvelles modalités de légitimation. En effet, alors qu'auparavant Piye se proclama pharaon légitime du Double-Royaume en vertu de son rétablissement d'un règne pieux s'inspirant des principes d'antan, et alors que Shabako mit l'emphasis sur Memphis, capitale de l'Ancien Empire et lieu d'importance primordiale selon la théologie memphite, Taharqo lia avant tout son pouvoir à un contrat dressé entre le dieu dynastique et un ancêtre royal à Kawa. Il explicita et réinterpréta cette entente réciproque et tacite; il la dévoila au grand jour et l'inscrivit comme un événement historique dans son propre passé, ou plus précisément dans celui de sa famille. Le lien personnel ainsi créé entre la divinité et la famille royale est donc particulier, d'autant plus que

celui-ci passe par le don de la sœur du roi, un acte difficile à interpréter, mais qui n'en demeure pas moins à l'extérieur des principes légitimateurs nécessités par la tradition pharaonique.

Ainsi, nous croyons que le but premier des extraits de Kawa IV et VI était la légitimation du pouvoir de Taharqo sur la moitié nubienne de son royaume. Amon de Kawa, par son rôle de divinité dynastique, c'est-à-dire par son devoir de désignation et confirmation du roi légitime, fut évoqué en tant que source du pouvoir de Taharqo, qui l'obtint par intervention ancestrale. La fonction principale de ces lignes est donc d'insérer Taharqo dans cette continuité et indiquer au lecteur par quels termes celui-ci proclame sa légitimité. Bien que Taharqo utilisa parfois des formules typiques des discours pharaoniques, Jansen-Winkeln (2003, p.153) nous rappelle l'originalité du récit contenu dans les stèles de Kawa : le caractère rétrospectif de l'histoire familiale de Taharqo est hautement inhabituel et s'accorde non pas aux buts d'une chronique historique, ni même selon lui à ceux de « mythe de l'État », mais plutôt à un désir de légitimation accrue de son règne spécifique.

Finalement, une véritable pléthore d'outils empruntés par Taharqo pour appuyer la légitimité de son règne et son inscription dans la continuité de ses prédécesseurs, autant égyptiens que nubiens, ont été dénombrés. Néanmoins, son discours présente des éléments originaux qui ne peuvent être adéquatement expliqués simplement par la dualité culturelle du royaume et qui démontrent, par la répétition et la multiplication des registres idéologiques, que Taharqo semblait vouloir, ou devoir, insister davantage qu'à l'habitude sur sa légitimité. Se produisirent-ils des événements au cours du règne de Taharqo qui puissent expliquer cette recherche de légitimité supplémentaire? Certes, la pression grandissante des Assyriens dans la sphère d'influence de l'Égypte fut sans doute un facteur d'anxiété pour le roi kouchite. En l'an 19 de son règne (671), la prise de Memphis par les Assyriens conduisit à sa fuite vers Napata et l'enlèvement par Assarhaddon de son héritier. Taharqo érigea d'ailleurs une prière à Amon-Rê à Karnak où il supplia le dieu, d'une manière particulièrement personnelle, de lui fournir son aide durant cette période dangereuse, allant même jusqu'à l'accuser de lui avoir retiré son appui¹⁵⁴. Nous sommes cependant d'avis que le transfert du centre du pouvoir royal

¹⁵⁴ L'inscription fut reconstituée et traduite par Vernus (1975) et à nouveau analysée par Spalinger (1978), qui y virent une référence aux avancées assyriennes dans le Delta avant la perte de Memphis (donc, entre l'an 14 et 19

de Memphis, à Thèbes, puis à Napata en l'an 19 ne suffisent pas à expliquer la création/diffusion d'un mythe royal totalement nouveau à Kawa en l'an 6, ni pourquoi il s'isola des autres membres de la dynastie à sa mort. Il devait exister une faction en opposition qui était assez puissante pour justifier la multiplication des tactiques et l'insistance particulière sur sa légitimité qui fut déjà présente durant les premières années du règne de Taharqo.

En effet, ses inscriptions de l'an 6 évoquent déjà des combats armés (Kawa IV, l. 4-6. Kawa V, l. 1) et la suppression d'ennemis (Kawa IV, l. 4-5), dont, potentiellement, un complot politique (Kawa VI, l. 23-24). Pour certains auteurs, la pression montante des aspirations émancipatoires des chefferies du Delta expliquerait les mentions de troubles politiques dans les sources. O. Perdu (2004, p.108-109) proposa de voir en l'an 6 de Taharqo le tout début du processus observable de perte de pouvoir kouchite dans le Delta : « À partir d'une date qu'on peut situer approximativement autour de l'an VI de Taharqa, apparaît ainsi une nouvelle lignée de rois qui ne tardent probablement pas à étendre leur influence sur les villes jadis fédérées par Tefnackht autour de la métropole saïte ». Selon lui, vers l'an 2 de Nécho I¹⁵⁵, la dynastie saïte, qui était « parvenue à s'imposer dans l'ensemble du Delta

du règne de Taharqo). Kahn (2004), après une nouvelle analyse, démontra toutefois que l'inscription devrait être datée après la prise de Memphis, puisqu'en col. 17-18, Taharqo supplie Amon de protéger sa famille.

¹⁵⁵ Perdu (2004, p.104-105), grâce à son étude minutieuse d'une stèle inédite de donation, étudia la région de Sébennyos. Son chef, Akanosh (B), date effectivement sa donation de l'an II de Nécho I, « représentant d'une dynastie implantée autour de Saïs peu de temps après le couronnement de Taharqa, celle-là même dont Psammétique I étendra plus tard l'influence à l'ensemble du pays » plutôt que d'après le règne du souverain kouchite. Ainsi, au moins un chef local cru opportun, durant le dernier tiers du règne de Taharqo, de s'allier plutôt au pouvoir de la dynastie saïte qu'à celui des Nubiens. Perdu (2004, p.106) conclut alors que « passé le règne du successeur de Piânkhî, où la domination éthiopienne s'étend à l'ensemble du pays, le Delta aurait compté des chefs locaux de plus en plus à même de faire valoir leur volonté d'émancipation ». D'ailleurs, la longue inscription historique de Taharqo à Sanam (non datée) place la limite septentrionale de son royaume à Memphis et mentionne des Libyens déportés sur le site pour des travaux de corvée dans le temple, bien que le tout reste nébuleux (Spalinger, 1978, p.24-25). Kahn (2009, p.144-146), pour sa part, s'opposa à la lecture de Perdu et orienta son regard vers les stèles de Kawa. Selon lui, s'il fut possible pour Taharqo d'ériger une stèle à Tanis durant sa 6^e année, de transférer à Kawa « les enfants des chefs de Tjehenu », donc de tribus à l'ouest du Delta, en l'an 8, puis de jardiniers de Djesdjes (oasis de Bahariya) et « des pays du Nord » en l'an 10, et de poursuivre ses constructions grâce à l'importation de bois du Liban, c'est qu'il dut toujours avoir un degré d'autorité au moins dans une partie du Delta. De plus, Kahn (p.147) situe l'an 2 de Nécho I en 671, donc après la défaite de Taharqo aux mains des Assyriens, ce qui lui permet de renverser le lien de causalité concernant la perte d'autorité kouchite dans le Nord. Selon l'auteur, il n'existe aucune preuve convaincante d'une perte de pouvoir kouchite en l'an 6 de Taharqo (c. 685); il postule même qu'entre 690-683, grosse modo la première moitié du règne de Taharqo, l'Égypte vivait une période de paix (2004, p.109). Se basant sur Kitchen (1986, p.388), il divise le règne en deux parties : « *His first decade of reign was generally assumed to be a peaceful one, blessed with intensive commerce or other sort of contact with the Phoenician coast, while the second period was characterized by conflict with Assyria* » (2004, p.109-110). Toutefois, il faut noter que le verdict de Kitchen se base sur l'analyse du programme

occidental », fut rejointe par le Nord du Delta (représenté par Sébennytos) dans son opposition à Taharqo alors même qu'une dynastie concurrente se formait dans l'Est à Tanis. Ainsi,

dès le début de son règne, ébranlé par une série de sécessions – dans l'Ouest, le Nord et, peut-être même, l'Est du Delta – sa mainmise sur la région apparaît de plus en plus contestée. En se limitant à quelques initiatives, notamment à Memphis et Athribis situées précisément à la pointe Sud du Delta, ses manifestations de piété semblent elles-mêmes refléter le recul de l'influence éthiopienne en Basse Égypte.

Il est donc aisé de comprendre, dans un tel contexte de perte progressive de pouvoir en Basse-Égypte, l'importance grandissante d'assurer son autorité et d'établir sa légitimité plus au Sud.

Cependant, une autre hypothèse est envisageable. Depuydt (2001) et Payraudeau (2014a) ont démontré l'existence de sources antiques suggérant que Taharqo acquit le trône par l'assassinat de son prédécesseur, une théorie qui serait d'autant plus acceptable si les règnes de Shebitku et Shabaqo étaient inversés. L'examen de la titulature de Taharqo a soulevé son désir de se rattacher à Shebitku et de présenter son règne comme l'aube d'une ère nouvelle, notamment en insistant sur la restauration de la Maât (Kawa V). Il se dit aimé plus que tout autre par Shebitku, qui l'aurait sélectionné pour lui succéder, par le dieu dynastique Amon (sous ses diverses formes), qui remarqua ses qualités de souverain exemplaire, qui lui permit de régner sur ce vaste royaume en lui accordant le pouvoir politique et militaire et qui confirma son règne en lui offrant les bienfaits d'une crue exceptionnelle, et finalement par le peuple, lorsque Taharqo annonce que « les cœurs des hommes me servaient et l'amour que j'inspire (était) en tous » (Kawa V, 1.14). Cette dernière distinction, aux premiers abords

de construction qu'il semble lier quasi-exclusivement à la politique extérieure, plus précisément les relations entre l'Égypte et l'Assyrie. Il traite séparément des dynasties libyennes concurrentes, leur prêtant ainsi l'apparence de séquentialité. Le traitement dynastique des sources (à l'encontre d'un traitement chronologique) cause certains problèmes; en évacuant le croisement des dynasties, l'auteur occulte totalement l'histoire de la politique interne, notamment dans le Delta où les programmes des différentes puissances devaient être fortement dépendants l'un de l'autre. Heureusement, de nombreux chercheurs se sont penchés sur la situation politique complexe évoluant à l'intérieur des frontières égyptiennes durant la TPI; les récentes études de Yoyotte (1961; réédité et augmenté en 2012), Perdu (2004), Broekman (2009), Payraudeau (2014b) et R. Meffre (2015), notamment, permettent de mieux comprendre le chevauchement des différentes instances au pouvoir, leurs interactions, de même que l'impact de cette structure politique sur l'idéologie royale.

anodine, ajouta néanmoins une dimension charismatique à la légitimité du roi¹⁵⁶, c'est-à-dire que le roi se présenta comme méritant le respect du peuple par ses qualités supérieures de leader. Ceci s'oppose généralement à une succession héréditaire du pouvoir où le droit au trône est hérité et non mérité. Bien que cet énoncé ne puisse en soi être la preuve d'une cassure dans les règles de succession, l'ajout d'un tel détail ne peut être uniquement une affirmation vide de sens. Taharqo chercha ainsi à composer un récit irréprochable de son accession au trône, bien qu'il laissa glisser dans ses inscriptions plusieurs indices qui poussent à croire que son avènement au pouvoir ne fut pas sans entraves. Selon une telle hypothèse, l'insistance de Taharqo sur sa légitimité prend un nouveau sens : celui d'un souverain présentant son règne comme un retour à une continuité interrompue et comme une restauration de l'ordre prédestiné de l'univers.

¹⁵⁶ Ces vertus guerrières sont d'ailleurs présentées dans Kawa IV, 1.2-7 (cf. note 139 ci-haut). Bien que l'éloge au roi est, de manière générale, stéréotypé et voué à la présentation du pharaon comme souverain idéal, il devait demeurer difficile au roi de se réclamer d'accomplissements totalement en opposition avec ses actes. Ainsi, lorsque le roi se vanta de s'être distingué militairement, et considérant son rôle de commandant de l'armée sous Shebitku, il devait exister une fondation de vérité sur laquelle reposaient les décisions prises lors de la rédaction de l'éloge.

CHAPITRE IV

LA LÉGITIMITÉ ROYALE AU TEMPS D'ASPELTA : ENTRE CONTINUITÉ GÉNÉALOGIQUE ET SEGMENTATION DYNASTIQUE

Le règne de Taharqo marqua la fin de l'hégémonie véritable des rois nubiens en Égypte. Toutefois, de Napata régna une « 2^e dynastie kouchite » dont les monarques portaient la titulature égyptienne complète et se représentaient avec les attributs du roi du Double-Royaume bien que leur autorité ne s'étendait en réalité que sur le territoire nubien. La majorité d'entre eux sont peu connus; pour certains, nous ne conservons guère plus qu'un nom et une tombe. C'est le cas d'Atlanersa et de Senkamanisken. Du roi précédent (Tanoutamani) et du roi suivant (Anlamani), seule une inscription a survécu pour chacun d'eux. Ainsi, pour les quatre règnes qui s'étendaient de la mort de Taharqo au couronnement d'Aspelta, l'idéologie royale et le discours de légitimation des rois nous sont peu accessibles. Or, cette période s'avère charnière pour la royauté kouchite; les profonds bouleversements politiques sévissant durant ce court laps de temps entraînèrent inévitablement des modifications analogues dans l'idéologie et une redéfinition des paramètres de légitimité. Il convient donc de survoler succinctement les données relatives au discours royal de ces rois méconnus, bien que celles-ci soient peu nombreuses et peu parlantes, afin de tenter de jeter un pont entre les idées véhiculées par Taharqo et celles avancées par Aspelta. Quels principes de légitimité furent mis de l'avant par ces rois? En quoi ceux-ci convergeaient-ils ou divergeaient-ils de ceux observés à l'époque de Taharqo? Il sera ensuite possible de plonger dans l'analyse des inscriptions d'Aspelta dans le but d'explorer comment son utilisation novatrice des références aux ancêtres marque un changement dans les paramètres de légitimité. S'agissait-il simplement de l'évolution de l'idéologie telle qu'on la perçoit depuis les écrits de Taharqo ou est-ce possible qu'Aspelta se retrouvait dans des circonstances qui puissent expliquer sa mise en place de nouveaux critères de légitimité? En outre, la mise en parallèle du discours légitimatoire et de la situation politique permettra d'éclairer comment la perte d'hégémonie sur l'Égypte changea les références ancestrales légitimatrices.

4.1. De Taharqo à Aspelta : continuité et redéfinition de l'idéologie

En 671, Taharqo perdit le nord de l'Égypte lorsqu'Assarhaddon envahit le Delta et captura la famille royale à Memphis. L'Égypte fut par la suite annexée à l'Assyrie (671-652) et le Delta fut dès lors sous le contrôle de dynastes locaux, fidèles vassaux assyriens. À la mort de Taharqo en 664, le pouvoir passa à Tanoutamani, fils de Shabaqo et frère de Shebitku¹⁵⁷, qui en fit sa mission de reprendre le territoire perdu en Égypte. Il adopta une titulature difficile à comprendre : l'Horus *w3h-mrwt* (« Celui dont l'amour perdure »)¹⁵⁸, le roi de Haute et de Basse Égypte *b3-k3-r* (« Glorieux est le Ka de Rê »)¹⁵⁹, le Fils de Rê *T(3)-nt-Imn* (« Tanutamani »)¹⁶⁰. Dans tous les cas, il s'agit de créations originales dont la signification nous échappe en grande partie. Les événements marquant le début de son règne et son récit de couronnement furent relatés dans sa stèle de l'an 1 (JE 48863), soit la « Stèle du Songe », qui fut érigée dans le temple de Gebel Barkal¹⁶¹. Selon cette inscription, son pouvoir dérivait à la fois d'Amon-Rê de Karnak et d'Amon-Rê de Gebel Barkal et son accession légitime fut attribuée à un rêve oraculaire. Tout comme Piye et Taharqo utilisèrent avant lui les signes prodigieux pour témoigner de l'appui des dieux, Tanoutamani élaborait un récit selon lequel le dieu lui annonça son droit de (re)conquête de l'Égypte, puisqu'il était son véritable souverain tout comme il était déjà le véritable souverain de Nubie (l. 5-6). Une distinction nette était donc faite entre la royauté d'Égypte et de Nubie, bien que celles-ci fussent auparavant unies sous un même roi et qu'il était question de devoir se légitimer

¹⁵⁷ Selon des sources assyriennes, Tanutamani était le fils de la sœur de Taharqo (Tablette d'Harran 70-71) et fils de Shabaqo (Prisme A, Col. II 22).

¹⁵⁸ Il n'existe aucun parallèle exact, mais Török (*FHN* I, p.191 et 1997b, p.201) rappela la similitude avec certaines titulatures datant de la XVIII^e dynastie, soit celles d'Amenhotep I (l'Horus d'Or *w3h-rnpwt* « dont les années perdurent »), Thoutmôsis III (le Nebty *w3h-nsyt* « dont la royauté perdure ») et Amenhotep III (à Soleb, l'Horus *w3h-rnpwt 's3-hbw* « dont les années perdurent et dont les festivals sont nombreux »). Selon Breyer (2003, p.40), cette similitude n'est pas une coïncidence mais bien une conséquence additionnelle de l'immense prestige accordé à Thoutmôsis III par les rois de la XXV^e dynastie.

¹⁵⁹ Selon Leclant (1965, p.351), il s'agit d'un nom kouchite. D'ailleurs, Török (*FHN* I, p.191 et 1997b, p.201) se retient de proposer une traduction. Toutefois, Breyer (2003, p.39) souleva comme exemple un certain « Bicheris » ayant régné entre Khephren et Mykérinos durant l'AE comme indice qu'il puisse s'agir d'un nom égyptien.

¹⁶⁰ Selon Dunham et Macadam (1949, p.147) et Kitchen (1986, p.394, n.886), un fragment du temple de Sanam contient le Nebty *S'nḥ-twy* (« qui perpétue les Deux Royaumes ») et l'Horus d'Or *Hw-twy hkn* // (« Protecteur des Deux Royaumes, qui se réjouit// »), qui pourraient être attribués à Tanoutamani. Nous suivons cependant Török (*FHN* I, p.191) et Leprohon (2013, p.163, n.120) qui rejetèrent cette attribution spéculative. D'ailleurs Török (*FHN* I, p.130) évoqua le travail de Bonhême (1987, p.221-223), qui vit plutôt cette titulature comme appartenant à Taharqo suivant la similarité des noms d'Horus d'Or.

¹⁶¹ L'inscription fut étudiée en détail par Breyer (2003).

uniquement sur le territoire égyptien¹⁶². Il n'y a aucun doute qu'il émula ici le récit militaire de Piye (Pierce, *FHN* I, p.207) : en plus d'utiliser une structure narrative similaire (rituel de prise de possession et de mise en ordre du pays), la stèle du Songe servit la même fonction que la Stèle de la Victoire de Piye, c'est-à-dire légitimer la conquête militaire de l'Égypte par un roi (nubien) étant déjà en pleine possession de ses pouvoirs au Sud. Toutefois, sa présence royale en Égypte fut courte; les armées assyriennes, sous la direction d'Assurbanipal, revinrent en force et pillèrent Thèbes en 664/663, causant des dommages irréparables au rôle dynastique d'Amon-Rê de Karnak. Le glas fut alors sonné pour la présence kouchite en Égypte; Tanoutamani se retira à Napata, d'où il régna jusqu'à sa mort¹⁶³, et son autorité nominale ne fut maintenue à Thèbes que par les hauts fonctionnaires nommés sous le règne de la XXV^e dynastie, tels que Montuemhat, maire de Thèbes, et par la DÉA Shepenoupet II et la DAA Amenirdis II. Cette dernière fut toutefois contrainte de céder sa place à Nitocris, fille de Psammétique I, lorsque celui-ci consolida son règne à Thèbes et réunifia l'Égypte sous la XXVI^e dynastie (672-525).

Alors que la dynastie saïte évolua en Égypte, les rois nubiens continuèrent de se succéder et de se réclamer d'une idéologie héritée de la XXV^e dynastie. Bien que les sources couvrant les règnes d'Atlanersa, Senkamanisken et Anlamani soient limitées, il est néanmoins possible d'examiner rapidement la production de ces rois pour déceler l'approche qu'ils choisirent dans leur discours de légitimation. Malheureusement, aucune inscription des rois Atlanersa et Senkamanisken ne fut préservée. Cependant, ceux-ci s'appliquèrent à améliorer le complexe cultuel de Gebel Barkal notamment par la construction du temple B700, débuté sous Atlanersa et terminé sous Senkamanisken. Par ailleurs, la perte du territoire égyptien n'empêcha pas ces rois d'emprunter une titulature royale complète.

¹⁶² D'ailleurs, le corps du texte contient à de nombreuses reprises (l. 8, l. 18 et l. 29-31) la mention d'Amon-Rê de Gebel Barkal en tant que dieu dynastique, contrairement à l'Amon-Rê de Karnak dont il était question dans les inscriptions de Taharqo.

¹⁶³ Notons d'ailleurs que Tanoutamani ne poursuivit pas le changement de nécropole inauguré par Taharqo : il retourna effectivement au site ancestral d'El Kurru, où son monument (Ku. 16), fut érigé aux côtés de celui de Shabaqo. Il est donc difficilement envisageable qu'il ne demeurait plus, à l'époque de Taharqo, d'emplacement viable, le forçant à changer de site. De toute évidence, le choix de nécropole illustre des considérations idéologiques et politiques : Taharqo se distingua de ses prédécesseurs, alors que Tanoutamani, à l'inverse de Taharqo, désirait s'inscrire dans leur continuité. Il pourrait s'agir d'un indice concernant la théorie des deux branches familiales : Shabaqo et Tanoutamani appartenaient à une branche, alors que Taharqo appartenait à une autre. De plus, le choix de Tanoutamani de construire près de Shabaqo, et non de Shebitku, pourrait aussi s'avérer révélateur, d'autant plus si les règnes des deux souverains sont inversés. Après la mort de Tanoutamani, les rois se firent inhumer à Nuri avec Taharqo, qui fut potentiellement leur ancêtre direct.

Atlanersa se nomma donc l'Horus *Grg-t3wy* (« Fondateur des Deux-Terres »)¹⁶⁴, le Nebty *Mry-m3't* (« Aimé de Maât »)¹⁶⁵, l'Horus d'Or *Smn-hpw* (« Qui maintient les lois »)¹⁶⁶, le roi de Haute et Basse Égypte *Hw-k3-R'* (« Protecteur du ka de Rê »)¹⁶⁷, le Fils de Rê Atlanersa. Il adopta un nom de couronnement unique qui évoquait sa possession du ka royal, donc de la légitimité provenant de Rê. Ses autres noms, dont l'inspiration provenait probablement du NE¹⁶⁸, mirent l'emphase sur ses capacités judiciaires : il se voulait le restaurateur de l'ordre dans le royaume, celui qui appliquait les lois, appuyé dans ses démarches par Maât, la justice cosmique. La titulature de son successeur Senkamanisken illustre une approche similaire pour son règne : l'Horus *Shr-T3wy* (« Qui satisfait les Deux-Terres »)¹⁶⁹, le Nebty [*H*]^c-*hr-M3't* (« Qui apparaît à cause de Maât »)¹⁷⁰, l'Horus d'Or *Wsr-phty* (« Dont la force est

¹⁶⁴ À l'image de Neferhotep I (XIII^e dyn.). Török (*FHN* I, p.211) associa plutôt ce nom à Hérihor (XXI^e dyn.) et Osorkon I (XXII^e dyn.), dont cette composante ne forme en fait qu'une partie du nom d'Horus (*k3 nht mry r' rdi.n sw itmw hr nst.f r grg t3wy* « Taureau victorieux, aimé de Rê, qu'Atoum a placé sur son trône pour fonder les Deux-Terres » pour Osorkon I). Notons qu'en cette dernière capacité, Ramsès II (XIX^e dyn.) adopta lui aussi un nom de Nebty composé de *Grg t3wy* (*mk kmt w'f h3swt r' ms ntrw grg t3wy* « Protecteur d'Égypte, qui a soumis les pays étrangers, un Rê né des dieux et fondateur des Deux-Terres »).

¹⁶⁵ Ahmose I (XVII^e dyn.) adopta ce nom d'Horus. Plusieurs intégrèrent cette désignation à leur nom, tels que Touthmôsis I (XVIII^e dyn.) (l'Horus *k3 nht mry m3't* « Taureau victorieux, aimé de Maât »), Seti I^{er} (XIX^e dyn.) (l'Horus *k3 nht k3-hdt mry m3't* « Taureau victorieux, dont la couronne blanche est haute, Aimé de Maât »), Ramsès II (XIX^e dyn.) (l'Horus *k3 nht mry m3't* « Taureau victorieux, aimé de Maât »), Amenmesse (XIX^e dyn.) (l'Horus *k3 nht mry m3't smn t3wy* « Taureau victorieux, aimé de Maât, qui maintient les Deux-Terres »), Siamun (XXI^e dyn.) (l'Horus *k3 nht mry m3't s3 [mry] n imn pr m h'w.f* « Taureau victorieux, aimé de Maât, le fils [bienaimé] d'Amon de ses membres »), Osorkon II (XXII^e dyn.) (l'Horus *k3 nht mry m3't sh' sw r' r nsw t3wy* « Taureau victorieux, aimé de Maât, dont Rê a causé l'apparition en tant que roi des Deux-Terres »), et Shoshenq III (XXII^e dyn.) (*k3 nht mry m3't* « Taureau victorieux, aimé de Maât »). Par ailleurs, il s'agit d'une épithète que certains rois apposèrent à leur nom, tels que Ramsès IX (XX^e dyn.).

¹⁶⁶ Ce Nebty provient sûrement d'Amenhotep III (XVIII^e dyn.) (*smn hpw sgrh t3wy* « Qui maintient les lois et pacifie les Deux-Terres », ou encore la variante conservée dans le temple de Soleb *smn hpw ts t3wy* « Qui maintient les lois et élève les Deux-Terres »).

¹⁶⁷ Unique, à notre connaissance.

¹⁶⁸ Török (*FHN* I, p.211) crût cependant en l'influence des modèles thébains de la TPI.

¹⁶⁹ Le nom d'Horus de Senkamanisken fut aussi partagé par Antef I (XI^e dyn.) et Amenemhat VI (XIII^e dyn.), alors que Kamose (XVII^e dyn.) l'adopta en nom d'Horus d'Or. Antef I, un nomarque qui contrôlait la région thébaine jusqu'à Aswan, était reconnu dans les listes royales de Haute-Égypte comme fondateur de la XI^e dynastie. En revanche, nous connaissons très peu le règne, probablement court, d'Amenemhat VI, qui devait régner sur un territoire similaire. Or, le corpus parmi lequel Senkamanisken fit son choix de titulature provenait de sources thébaines.

¹⁷⁰ Aucun de ses prédécesseurs n'adopta cette appellation exacte. Cependant, quelques rois incorporèrent *hr M3't* dans leurs noms, tels que : Sobekhotep III (XIII^e dyn.) (l'Horus d'Or *hpt hr m3't* « Heureux à cause de Maât »), Intef VII (XVII^e dyn.) (le roi de Haute et Basse Égypte *sh'm r' hr hr m3't* « le Puissant de Rê, qui est satisfait à cause de Maât »), Horemheb (XIX^e dyn.) (l'Horus d'Or *hr hr m3't shpr t3wy* « Satisfait à cause de Maât, qui créa les Deux-Terres »), Seti I^{er} (XIX^e dyn.) (l'Horus *k3 nht hpt hr m3't* « Taureau puissant, satisfait à cause de Maât »), Ramsès II (XIX^e dyn.) (l'Horus *k3 nht h'c hr m3't* « Taureau puissant, qui se réjouit à cause de Maât » et le Nebty *h'c hr m3't mt 3hty* « Qui se réjouit à cause de Maât comme celui des Deux Horizons ») et Merenptah (XIX^e dyn.) (le Fils de Rê *mry n pth hpt hr m3't* « Aimé de Ptah, Satisfait à cause de Maât »).

puissante »)¹⁷¹, le roi de Haute et Basse Égypte *Shpr.n-R* (« Que Rê a créé »)¹⁷², le Fils de Rê Senkamaniskén. Vu les similitudes entre sa titulature et celle de son prédécesseur, il n'y a aucun doute qu'il désirait s'inscrire directement dans son sillon. Il insista sur son juste droit au pouvoir par son nom d'Horus qui évoquait le bonheur du pays face à son règne, par son nom de Nebty qui présentait son couronnement comme un acte de vérité cosmique, et par son nom de couronnement qui insistait sur sa création divine¹⁷³.

Anlamani, frère aîné d'Aspelta, succéda à Senkamaniskén et créa une titulature thématiquement et stylistiquement similaire à celle des rois précédents : l'Horus *K3 nht h^c m m3^ct* (« Taureau puissant, qui apparaît grâce à Maât »)¹⁷⁴, le Nebty *S^cn^h ibw t3wy* (« Qui vivifie les cœurs des Deux-Terres »)¹⁷⁵, l'Horus d'Or *Hr(y) hr m3^ct* (« Qui est satisfait à cause de Maât »)¹⁷⁶, le roi de Haute et Basse Égypte *n^h k3 r^c* (« Vivant est le ka de Rê/la vie du ka de Rê »)¹⁷⁷, le Fils de Rê Anlamani. Par son choix de titulature, Anlamani émulait donc les grands pharaons de la XXV^e dynastie : son nom d'Horus rappelle ceux de Piye et Shebitku et son nom de couronnement évoque ceux de Shabako, Shebitku et Tanoutamani. Il emprunta tout comme eux le type archaïque « x + t3wy » et poursuivit l'emphase placée sur le rôle des principes de la Maât (justice, vérité, équité, etc.) dans l'énonciation de la légitimité du roi.

Or, contrairement aux deux rois précédents, une stèle d'Anlamani fut conservée à Kawa (Kawa VIII) et permet d'entrevoir les assises sur lesquelles reposait sa légitimité. Au-

¹⁷¹ Il s'agit du nom d'Horus adopté par Sheshonq V (XXII^e dyn.). Toutânôsis II (XVIII^e dyn.) et Ramsès II (XIX^e dyn.) avaient aussi pris un nom similaire (l'Horus *k3 nht wsr phty* « Taureau puissant dont la force est puissante »).

¹⁷² Ce nom de couronnement fut d'abord utilisé par Sekheperenre (XIV^e dyn.), puis transformé en épithète par Ramsès V (XX^e dyn.).

¹⁷³ L'obélisque qu'il érigea dans son temple (B700) d'Amon à Gebel Barkal nous légua aussi un discours bref et fragmentaire sur sa prédestination (cf. *FHN* I, p.213-214).

¹⁷⁴ Similaire au nom de Nebty de Senkamaniskén, mais surtout au nom d'Horus de Piye et Shebitku (voir Annexe B). Par ailleurs, tel qu'indiqué dans la note 12 ci-haut, Amenhotep III et Toutânôsis III (XVIII^e dyn.) avaient aussi utilisé ce nom d'Horus.

¹⁷⁵ Provenant de Mentuhotep II (XI^e dyn.).

¹⁷⁶ Tel que mentionné dans la note 12 ci-haut, Antef VII (XVII^e dyn.) et Horemheb (XIX^e dyn.) incorporèrent tous deux cette désignation à leur nom.

¹⁷⁷ Une correspondance exacte ne fut pas trouvée. Il s'agit potentiellement du même nom de couronnement qu'Aakare (XIV^e dyn.), lu *n^h k3 r^c* par Beckerath (1999, p.110-111). De plus, ce nom rappelle les titulatures du style *Nfr k3 r^c* « Parfait est le ka de Rê/La perfection du ka de Rê » (Pépi II (VI^e dyn.) mais surtout Shabako), *Dd k3 r^c* « Stable est le ka de Rê/La Stabilité du ka de Rê » (Djedkaré (V^e dyn.) mais surtout Shebitku) et *B^c k3 r^c* « Glorieux est le ka de Rê/La Gloire du ka de Rê » (Tanoutamani).

dessous de la double scène, où le roi présente des offrandes à Amon de Kawa¹⁷⁸, se trouve une interaction entre le roi et son entourage où sont itérées les modalités de sa légitime accession : sa naissance divine (l. 5 — *s3 tp(y) n'lt n [...] m3.n=f tw m ht n mwt=k n pr=k* « le premier-né d'Atum [...] il t'a vu dans le ventre de ta mère avant (même) que tu sortes ») et, vraisemblablement, sa position (l.5 — *hr(y)-tp t3w hnt(y) 'nhw* « celui qui a autorité sur les terres et qui est à la tête de vivants »). S'ensuit un récit typique où les actions exceptionnelles et pieuses du roi furent évoquées et son règne comparé à un Âge d'Or. Finalement, Anlamani raconta la visite de sa mère lors de son couronnement et conclut par son don (*rdi*) de ses quatre sœurs pour le culte de quatre formes distinctes d'Amon (Amon de Napata et Pnubs, puis Amon-Rê de Kawa et Amon-Rê, taureau de Nubie). Même sans faire une analyse approfondie de l'inscription, les particularités de l'obtention et la confirmation de la royauté chez les souverains nubiens sont criantes. Entre autres, le récit de la visite maternelle, un écho du mythe osirien, dans l'épisode de couronnement de Taharqo (Kawa V, l.17-22), la stèle d'Anlamani, de même que dans les inscriptions plus tardives d'Aspelta (Stèle d'intronisation, lunette) et d'Irike-Amannote (col. 81-84) suggère une fonction particulière pour laquelle il n'existe aucune équivalence directe dans les écrits des rois égyptiens. Au final, l'inscription Kawa VIII étaya la légitimité d'Anlamani suivant les mêmes outils idéologiques qui furent utilisés par Taharqo dans ses inscriptions de Kawa pour véhiculer les assises de son autorité nubienne.

À la mort de son frère, Aspelta hérita du pouvoir dans des circonstances qui demeurent incertaines mais qui nécessitèrent la multiplication des référents légitimateurs. Il adopta d'abord une titulature encore plus simplifiée et archaïque que ses prédécesseurs : l'Horus et le Nebty *Nfr h* (« Dont l'apparition est parfaite »)¹⁷⁹, l'Horus d'Or *Wsr ib* (« Fort de cœur »)¹⁸⁰, le roi de Haute et Basse Égypte *Mry k3 r* (« Aimé du ka de Rê »)¹⁸¹, le Fils de Rê Aspelta. Il fait un rappel à l'antiquité de l'AE par son choix de noms d'Horus, de Nebty et

¹⁷⁸ Nommé *Imn R' Gem-p3-Itn* (« Amon-Rê de Kawa ») ou *Imn R' nb nswt t3wy [...] hr(y)-ib Gm-p3-Itn* (« Amon-Rê, seigneur du trône du Double-Royaume, résidant à Kawa »). S'agirait-il d'un signe d'une fusion entre Amon-Rê de Kawa et Amon-Rê, seigneur du trône du Double-Royaume (de Karnak)?

¹⁷⁹ Aucun roi n'avait adopté ce nom d'Horus exact, mais l'inspiration provenait sûrement de Neferefre (V^e dyn.) qui choisit *Nfr h*. D'autres rois prirent aussi ce nom : Hor I (XIII^e dyn.) en nom de Nebty, puis Nebiryerai I et Sésostri IV (XVI^e dyn.) comme nom d'Horus d'Or.

¹⁸⁰ Il fut sans doute adopté d'après le nom d'Horus de Khephren (IV^e dyn.).

¹⁸¹ Il s'agit du nom de Merikare (IX^e-X^e dyn.) ou, moins probablement, de Merikare (XIII^e dyn.). Sobekhotep VII (XIII^e dyn.) adopta aussi le nom de trône *mry k3w r*.

d'Horus d'Or, alors que son nom de couronnement montre l'adoption de la démarche de ces prédécesseurs qui, depuis Piye, adoptaient la formule « adjectif + *k3 r* »¹⁸². Ainsi, les rois suivant Tanoutamani s'inscrivirent clairement dans la continuité de Taharqo, d'autant plus lorsqu'ils se firent inhumer à ses côtés à Nuri, une nécropole qu'il inaugura mais qui fut délaissée par Tanoutamani. Leur unité dynastique est aussi illustrée par le regroupement de leurs statues monumentales¹⁸³ dans les cachettes de Doukki Gel¹⁸⁴ et Gebel Barkal¹⁸⁵. Török (1997b, p.363) vit dans la production de cette époque, notamment dans l'illustration iconographique du rite d'unification du Double-Royaume sur le support à barque d'Atlanersa à Gebel Barkal, un processus culturel « fondamental », soit la « *dissociation of the Egyptian concepts and expressive media created and/or adapted for the double kingdom from their Egyptian context and their re-interpretation and use for the articulation of the Kushite ideological and socio-political structure* ». En d'autres mots, le phénomène observé dans les écrits de Kawa de Taharqo, soit l'utilisation d'outils sémantiques et idéologiques pour façonner un discours légitimateur décidément non égyptien, s'est donc étendu, voire développé, sous les règnes de ses successeurs. Le même phénomène semble être à l'œuvre dans les titulatures; bien qu'il soit impossible d'écarter décisivement un choix faisant référence au prédécesseur défunt, nous voyons mal comment il leur aurait été utile de s'associer à eux, d'autant plus que nous croyons qu'à cette époque le gouffre idéologique entre l'Égypte et la Nubie, débuté sous Taharqo, se faisait de plus en plus important.

4.2. La légitimité d'Aspelta : une affaire de femmes

Pour chacune des trois premières années du règne d'Aspelta, une inscription permet de suivre le développement de l'idéologie royale : la stèle de l'intronisation de l'an 1 (JE 48866), la stèle de l'excommunication de l'an 2 (JE 48865) et la stèle de l'adoption de l'an 3 (Louvre C257). D'abord, la stèle de l'an 1, document de prime importance pour comprendre le discours légitimateur d'Aspelta, relate l'histoire distinctive de son accession au trône. La lunette comporte un discours que la reine mère, Nasalsa, adressa à Amon-Rê, seigneur du

¹⁸² Tous, à l'exception de Taharqo et Senkamanisken.

¹⁸³ Seul Atlanersa ne s'y retrouve pas.

¹⁸⁴ Cf. Bonnet et Valbelle 2003.

¹⁸⁵ Cf. Reisner 1917, pp.216-217 et Dunham 1970, p.23.

trône du Double-Royaume (de Gebel Barkal), afin que celui-ci permette à son fils Aspelta de régner. Le texte débute ensuite sur une assemblée de commandants militaires et hauts fonctionnaires qui, inquiets, recherchaient un signe divin leur indiquant le prochain souverain. Il s'agit d'un topos bien connu, soit celui du chaos *interregnum*. Toutefois, il n'est pas présenté uniquement comme un état ponctuel dans lequel est plongé le royaume à la mort du roi, mais est exposé longuement (1.2-18) du point de vue des officiels qui devaient découvrir la volonté du dieu¹⁸⁶. Or, leur démarche fut déroutée par deux faux départs : ils attendirent d'abord l'intervention de Rê, mais le roi dut finalement être désigné par Amon-Rê de Gebel Barkal; puis ils lui présentèrent les frères de roi, sans succès, pour ensuite placer Aspelta devant le dieu une seconde fois afin que celui-ci soit reconnu, enfin. Il n'y a pas de doute : ce long récit fait état de circonstances d'accession tourmentées par l'incertitude à chacune des étapes. S'ensuit alors la justification détaillée du choix d'Aspelta, qui passe par son ascendance, c'est-à-dire sa descendance de parents royaux mais aussi d'une lignée d'ancêtres féminines. Celle-ci suggère un nouveau mode de transmission de la légitimité qui plaça la mère d'Aspelta au cœur de l'élection de son fils.

Ainsi, la stèle d'élection d'Aspelta frappe tout d'abord par son incorporation d'un outil qui ne se retrouve pas dans les autres inscriptions royales nubiennes, soit la légitimation par l'ascendance féminine. La mention du nom de la mère d'un individu, notamment comme indicateur généalogique, n'était pas inédit en Égypte, même que cela semble d'usage plutôt fréquent selon J. Cerny (1954, p.27). Cependant, Aspelta ne se contenta pas d'identifier sa mère; il retraça sa lignée à travers une série de femmes dont les seules indications restantes sont souvent qu'une était la mère de la précédente et une *sn.t nswt*. La présence d'une telle énumération dans une inscription royale relatant son « élection » et ascension sur le trône se prête plus à une fonction légitimatrice qu'à une fonction généalogique désintéressée. Il n'y a effectivement aucun doute qu'Aspelta plaça l'emphase sur sa mère en tant que détentrice de sa légitimité, celle-ci étant elle-même la descendante d'une *sn.t nswt* dont nous supposons la légitimité et ce jusqu'à la première ancêtre, une Maitresse de Kouch.

Une des priorités des chercheurs fut donc l'identification des femmes dont le nom fut

¹⁸⁶ L'étude de cet événement étant hors de notre propos immédiat, nous référons le lecteur à une sélection d'articles récents qui traitent du sujet : Revez (2000 et 2014), Hallof (2012) et Osing (2012), notamment.

arasé. La stèle d'adoption d'Aspelta (lunette) et la stèle de fondation du culte funéraire de Khaliut (l.13) firent de Nasalsa la mère (biologique) d'Aspelta¹⁸⁷. Cette identification n'est généralement pas contestée¹⁸⁸ ; nous n'avons par ailleurs aucune raison de croire que la mention du père¹⁸⁹ et de la mère d'Aspelta (l. 20) ne faisait pas référence à une relation biologique. En évoquant ses parents, Aspelta déclara sa provenance d'une union de sang royal et sa conformité aux critères requis pour devenir roi, du moins en cette matière. Nous croyons donc, à l'instar de l'opinion générale, que la première femme de la liste, la *sn(t)-nswt mw.t-nswt hnw.t K3 S3.t-R^c*, était Nasalsa puisqu'il s'agit de l'interprétation la plus simple et la plus logique.

En plus d'être le point de départ de l'ascendance légitimatrice d'Aspelta, Nasalsa joua aussi un rôle crucial dans la lunette, où elle fut représentée comme l'intermédiaire entre le dieu dynastique et le roi. Il s'agit d'une fonction dont l'importance ne peut être surestimée : durant la période d'entre règnes, elle porta donc la responsabilité d'assurer la transition du pouvoir (et donc le rétablissement de l'ordre cosmique) en adressant à la divinité une demande d'intervention. Cette capacité d'entrer en contact avec les dieux, d'autant plus qu'il s'agit ici de circonstances importantes, soit la désignation d'un nouveau roi, lui conférait une considération très élevée. De plus, elle fut représentée seule, à l'écart des autres figures et leur faisant face, illustrant son statut extraordinaire. C'est ainsi que certains auteurs proposèrent l'hypothèse que Nasalsa fut régente pour son fils mineur¹⁹⁰. Une telle réalité, soit le pouvoir conjoint de Nasalsa et Aspelta en début de règne, expliquerait d'autant plus l'importance qui lui fut accordée dans la transmission du pouvoir et dans son rôle de premier maillon de la chaîne ancestrale féminine.

L'identification des femmes suivantes est plus problématique, corsée entre autres par l'inclusion du titre de *dw3t ntr*, une prêtresse vierge, au cartouche de l'ancêtre de deuxième

¹⁸⁷ Elle fut aussi mentionnée en tant que mère du roi Anlamani sur la stèle Kawa VIII, qui lui-même était le prédécesseur et frère d'Aspelta, tel qu'indiqué dans la l. 23 de la stèle d'élection.

¹⁸⁸ Sauf par Lohwasser (2005, p.152) lorsqu'elle examine le martèlement des cartouches et des visages.

¹⁸⁹ L'historiographie attribue traditionnellement ce rôle à Atlanersa ou Senkamanisken (Macadam 1949, p.128), avec une préférence pour le dernier. Morkot (1999, p.199) proposa aussi Tanutamani en étudiant l'espace disponible dans le cartouche arasé.

¹⁹⁰ Sur la stèle de l'an 1, elle porta le titre de *s3.t R^c* (« fille de Rê »), une version féminisé de *s3 R^c* (« fils de Rê »), un titre courant réservé aux pharaons, ce qui pourrait bien indiquer qu'elle régna au même titre qu'un roi (Kahn 2005, p.147 n.31). De même, la formulation d'une bénédiction retrouvée sur la stèle de Khaliut, où Aspelta « apparaît sur le trône avec (*hn^c*) » sa mère, poussa Lohwasser (2005, p.148) à la même conclusion.

génération. Macadam (1949, p.126) ouvrit le bal en proposant Amenirdis II, fille de Piye, DAA et héritière de Shepenoupet II au titre de DÉA à Thèbes. L'idée fut généralement acceptée¹⁹¹ et peu d'alternatives furent proposées¹⁹². Néanmoins, Dodson (2002, p.186, n.46) proposa alternativement d'y voir une reine kouchite ayant adopté les titres d'une DAA, ou encore l'héritière désignée d'Amenirdis II qui, après l'adoption de Nitocris, serait restée à Napata. Contre la première hypothèse, Kahn (2005, p.151, n.78) rappela qu'aucun exemple de reine kouchite ayant pris une telle titulature n'est attesté. Nous n'avons pareillement aucun indice qu'une héritière présumée existait, bien que la possibilité ne peut être complètement écartée. Pour sa part, Lohwasser (2005, p.151) souleva plus récemment des doutes quant à l'identification de la *dw3t ntr* à Amenirdis II, puisque celle-ci n'a nulle part ailleurs porté le titre de *sn.t nswt*. Toutefois, cette lacune peut être expliquée par le fait qu'aucune trace écrite d'Amenirdis ne fut préservée en Nubie et que ce titre devait revêtir une signification spécifiquement nubienne qui n'avait peut-être pas sa place dans les quelques mentions conservées d'Amenirdis II à Thèbes¹⁹³. Par ailleurs, Amenirdis II, n'ayant pas succédé tel que prévu à Shepenoupet II au titre de *hm.t ntr* à la suite de la prise du pouvoir de Psammétique I qui installe sa fille Nitocris comme DAA et future DÉA¹⁹⁴, se retrouvait dans une position particulière, ne pouvant être honorée de manière posthume que par son titre le plus haut atteint, soit celui de DAA (*FHN* I, p.249. Török 1995, p.98). Elle semble donc être l'unique possibilité, puisqu'aucune autre DAA n'est attestée dans les inscriptions nubiennes. En effet, en plus d'être une option chronologiquement plausible, l'identification de la *dw3t ntr* avec Amenirdis II semble être, du moins pour l'instant, la seule qui ne repose pas sur une absence de preuves. Ainsi, jusqu'à preuve du contraire, nous estimons qu'Amenirdis II est la candidate de premier choix pour l'identification de la femme de seconde génération.

Macadam (1949, p.126) tenta alors une interprétation du lien qui unissait Nasalsa et

¹⁹¹ Notamment par Priebe (1972, p.23), Török (1995, p.98), Morkot (1999, p.197), Lohwasser (2000, p.94) et Breyer (2003, p.351).

¹⁹² Pope a toutefois récemment (avril 2015) attaqué la question lors d'une conférence. Celle-ci visait à présenter les preuves d'un doute justifié quant à cette identification, notamment en démontrant qu'Amenirdis II n'a peut-être jamais accédé au titre de DAA. N'ayant malheureusement pas pu assister à cette communication, nous devons attendre la publication des réflexions de Pope pour les considérer.

¹⁹³ La présence fréquente du titre et le rôle inhabituellement important des sœurs royales nubiennes suggèrent que le titre devait être empreint d'une certaine signification pour la légitimité du roi, bien que celle-ci nous échappe. N'y voyant aucun équivalent dans l'idéologie politique égyptienne, il ne serait pas outrageux d'estimer que cette nuance devait représenter une particularité nubienne.

¹⁹⁴ Pour en savoir plus sur ces événements et sur la stèle de l'adoption de Nitocris, voir Caminos (1964).

Amenirdis II : « *this is proof that some at least of the relationships enumerated in this list were adoptive. Perhaps they all were* ». À titre d'exemple est évoquée la relation qu'entretenaient la DÉA et la DAA; la « mère » de la DAA était une prêtresse vierge ayant adopté la femme lui succédant à titre de DÉA. La DAA jouissait donc d'une double filiation, l'une à sa mère biologique et l'autre à sa mère « spirituelle », et les deux relations pouvaient être nommées dans les inscriptions sans s'invalider (Yoyotte 1961, p.46). Selon Török¹⁹⁵ (1995, p.108), la présence de l'épithète *s3t nsw wrt* (« fille aînée du roi »), typiquement interprétée comme désignant une relation adoptive, dans la titulature de Khalese (femme d'Atlanersa), démontre que certaines femmes de la liste appartenaient à la famille royale de manière adoptive. Cependant, l'identification de Khalese dans la généalogie n'est ni prouvée, ni assurée. Le titre de la reine Khalese pourrait donc servir à appuyer l'existence d'une pratique adoptive au sein de la royauté kouchite¹⁹⁶, mais non à l'intérieur de la liste généalogique à moins de prouver sa présence dans celle-ci. En outre, une relation adoptive entre Nasalsa et Amenirdis II implique des liens entre les deux femmes et une idéologie soutenant un tel système d'adoption qui puissent justifier son inclusion dans la liste. Or, nous ne savons pas quelles circonstances auraient justifié l'adoption de Nasalsa, s'il était question d'une décision politique, religieuse ou même personnelle. Nous restons donc perplexes face à l'appui massif accordé à l'hypothèse d'adoption de Macadam, qui pourtant est loin d'être évidente et demeure à ce jour à prouver de manière convaincante.

Les tranches les plus anciennes de la liste sont tout aussi difficiles à identifier et plusieurs auteurs proposèrent des interprétations divergentes. Un premier scénario identifierait la « mère » d'Amenirdis II à Shepenoupet II, et fusionnerait la généalogie

¹⁹⁵ Adoptant l'hypothèse de Macadam, il postula que Nasalsa ne pouvait être autre qu'une fille adoptive d'Amenirdis II puisque, outre son statut virginal, la « grand-mère » d'Aspelta aurait, à l'époque de son accession, déjà atteint un rang supérieur (celui de *hm.t ntr*) et aurait été ainsi identifiée (1995, p.98). Nous sommes bien d'accord qu'il est plus réaliste d'identifier cette femme à Amenirdis II qu'à Shepenoupet II, mais l'argument faiblit lorsqu'il vient temps de considérer toute autre « grand-mère » qui ne serait pas issue de la lignée des DAA thébaines. Il nous semble effectivement que l'argument s'appuie sur une succession obligatoire de DAA à DÉA. Or, nous voyons bien par l'exemple d'Amenirdis II, pour qui aucun titre de DÉA n'a été retrouvé, qu'une exception à cette règle pouvait exister, c'est-à-dire qu'une femme pouvait porter le titre de DAA sans jamais accéder aux fonctions de la DÉA, pour diverses raisons. De plus, l'argument de Török semble ignorer que nous n'avons aucune idée de l'âge des différents acteurs lors de l'intronisation d'Aspelta. Finalement, celui-ci repose sur une équivalence non justifiée entre la liste généalogique et l'institution égyptienne des DAA. Pope (2014, p.220, n.236) souleva d'ailleurs l'hypothèse que le toponyme *W3st* dans le titre de la DAA de la liste pourrait faire référence non pas à Thèbes, mais à un lieu en Nubie.

¹⁹⁶ Une telle étude n'a à ce jour pas été produite.

d'Aspelta à la lignée des DAA de Thèbes (Ayad 2009, p.154)¹⁹⁷. Une telle succession aurait comme conséquence de radicalement modifier notre interprétation de l'importance politique des DAA en Nubie, bien qu'elle ait l'avantage de suivre une lignée connue et d'expliquer la fonction de la généalogie dans le discours légitimatoire d'Aspelta¹⁹⁸, mais elle aussi amène son lot d'incohérences. Tel que soulevé par Macadam (1949, p.127) et S. Al-Rayah (1981, p.117), il est invraisemblable qu'Aspelta se soit réclamé d'une lignée culminant avec des reines libyennes, encore moins qu'une telle femme porterait le titre de Maitresse de Kouch. Cette hypothèse peut être abandonnée pour une raison additionnelle fort simple : si ces femmes avaient été de grandes prêtresses du dieu dynastique, leur fonction aurait sans doute été explicitée afin d'augmenter leur statut au vu de la légitimation du pouvoir d'Aspelta. Or, la « mère » de troisième génération ne porte pas de titre lié au culte, de même qu'aucune des autres femmes de la liste (Pope, 2014, p.220). Finalement, s'il était question de faire référence aux « mères » d'Aspelta en tant que femmes du dieu Amon, la présence du nom du père biologique d'Aspelta semble immédiatement faire fausse note; effectivement, dans la mesure où il était commun de faire appel à « Amon, mon père », nous nous expliquons mal la transgression de cette pratique au profit du père biologique.

Un second scénario fut envisagé par Macadam (1949, p.126) : il avança qu'Amenirdis II, en tant que princesse nubienne, aurait bien pu se retirer à Napata après la perte du pouvoir de sa famille en Égypte¹⁹⁹. Admettant son retour en Nubie, deux avenues peuvent être suggérées; l'une suivant la poursuite de ses devoirs de DAA et l'autre engendrant leur abandon. Le premier cas dépend de l'existence d'un clergé d'Amon nubien, parallèle aux DÉA/DAA de Thèbes, auquel aurait même pu participer Amenirdis I avant d'être intégrée aux DAA thébaines. Or, toutes les preuves semblent indiquer le contraire : aucun titre de Divine Épouse ou Divine Adoratrice et aucune trace d'institution n'est attestée

¹⁹⁷ Selon cette hypothèse, l'ascendance à laquelle fait référence Aspelta irait comme suit : Nasalsa – Amenirdis II – Shepenoupet II – Amenirdis I – Shepenoupet I – Karoatjet ou Kelatja – Karomama.

¹⁹⁸ La nature quasi divine d'Aspelta prendrait racine, avant même son couronnement, dans une lignée ancestrale de femmes dont la prime-importance dans le culte d'Amon est sans conteste. En tant que dieu dynastique, soit la source du pouvoir d'Aspelta, une telle association aurait sans aucun doute été revendiquée haut et fort.

¹⁹⁹ Le lieu où se retrouva Amenirdis II après la montée de la XXVI^e dynastie est inconnu, de même que l'emplacement de sa tombe. Elle ne fut toutefois pas inhumée avec ses consœurs Amenirdis I, Shepenoupet II et Nitocris qui toutes trois ont une chapelle funéraire à Medinet Habou. D'ailleurs, il n'est pas certain qu'elle soit revenue d'Égypte; Leclant (1965) et E. Graefe (1994) lui attribuèrent une corégence avec Shepenoupet II et Dodson (2002) proposa qu'elle restât en Égypte et maintint une position élevée (Main de Dieu) dans le clergé d'Amon.

en Nubie durant cette période (Lohwasser, 2001b, p.194). La seconde option verrait le retour d'Amenirdis II en Nubie comme marquant sa réintégration à l'intérieur de la famille royale. Cette théorie fut avancée par Török (*FHN* I, p.250), qui identifia les ancêtres en se basant sur leur titulature²⁰⁰. Elle a l'avantage de suivre une lignée ancestrale napatéenne dont la présence dans le discours légitimatoire d'Aspelta s'explique clairement par un désir de justifier son pouvoir en Nubie en se rattachant à des femmes importantes de filiation royale. Török (1995, p.107-111) postula aussi que le choix des femmes de la liste, loin d'être arbitraire, devait reposer sur une succession fonctionnelle (et non générationnelle) et ne pouvait inclure que des mères de roi, donc des véhicules de transmission de la légitimité, un titre qu'il associa à la capacité d'adopter une autre reine. Il explicita alors l'idée d'une lignée de succession féminine, qui existait selon lui pour restreindre l'accès légitime au trône parmi les fils du roi issus de différentes femmes :

« the legitimation in the person of the mother was regulated in the form of the female succession line, i.e., through the appointment of one of the king's wives (who could, in principle, have been his eldest sister) into the priestly office and her adoption by her predecessor in the same office, in order to predestine her as Queen Mother. [...] Therefore, a restrictive principle was also established which excluded all king's sons born by the king's wives from the succession, except for the son(s) born by a particular queen who was predestined to be Queen Mother » (1997, p.258-259).

C'est, selon lui, à cette lignée que fit référence Aspelta dans sa généalogie et dans sa stèle d'adoption de l'an 3 (1997, p.238). Or, une observation intéressante fut soulevée par Lohwasser (2001a, p.65 et 2005, p.151) : à l'exception de la première, aucune des femmes de la liste ne porte le titre de *mw.t nswt*. Ceci la poussa à conclure que la généalogie féminine, liée à Aspelta par sa mère, fut indépendante des rois ayant régné avant lui. Il serait effectivement attendu que, si ces femmes étaient mères de rois, Aspelta aurait sans doute cru bon de mettre l'emphasis sur ce fait, par sa puissance légitimatrice et par les liens que cela permet de créer avec ses prédécesseurs dans l'esprit de continuité dynastique. La théorie de Török concernant la succession féminine des mères de rois servant à limiter l'accès au trône, bien qu'intéressante, va ainsi au-delà des preuves écrites et, qui plus est, ne semble pas concerner la liste généalogique d'Aspelta. Néanmoins, celle-ci manifeste sans aucun doute

²⁰⁰ Nasalsa – Amenirdis II – Khalese (femme d'Atlanersa) – ...salka (femme de Taharqo, mère d'Atlanersa) – Naparaye (femme de Taharqo) ou Takahatamani (femme de Taharqo) – Khensa (femme de Piye) ou Abar (femme de Piye, mère de Taharqo) – Pebatma (femme de Kashita, potentielle mère de Piye).

une succession de femmes nubiennes dont le rôle historique et politique devait être considérable, puisqu'elles servirent par après à appuyer la légitimité du roi.

L'identification de Török repose sur une relation adoptive entre les femmes, mais il pourrait tout autant être question d'une relation biologique. L'idée fut d'ailleurs prônée par E. Teeter (1999, p.408) et Morkot (1999, p.198), qui déduisirent qu'au même titre que les parents biologiques d'Aspelta sont les premiers nommés afin de revendiquer sa légitimité, la généalogie dut être « *straightforwardly [...] the record of Aspelta's actual descent* ». Concernant l'enfantement de Nasalsa, il n'est pas invraisemblable de concevoir qu'Amenirdis II ait pu se marier à la suite de l'échec politique des rois kouchites en Égypte. Une telle éventualité fut d'ailleurs proposée par L. Habachi (1977), qui vit en Amenirdis II la femme du vizir Montuhotep²⁰¹. Il faut donc admettre la possibilité d'un mariage royal, qui pourtant resterait à être prouvé avant d'être accepté.

Selon nous, l'interprétation de Morkot est de loin la plus simple, ne demandant aucune formulation idéologique hypothétique pour expliquer la création d'une telle liste. Effectivement, sa fonction à l'intérieur du discours d'Aspelta est claire et traditionnelle : elle devient une légitimation par énonciation de descendance (biologique) et inscrit le roi dans la continuité de ses ancêtres royaux. Par ailleurs, la liste généalogique d'Aspelta ne conserve aucune indication d'une quelconque adoption et aucun document officiel n'atteste la pratique adoptive à l'extérieur des fonctions cultuelles en Nubie antique²⁰². L'idée de Macadam (1949, p.127) selon laquelle la pratique de l'adoption était commune et non réservée aux offices religieux est, par ailleurs, circulaire : elle est basée sur la seule liste généalogique adoptive non cultuelle qui existe, soit la stèle de l'an 1 d'Aspelta, où la pratique adoptive n'a jamais été prouvée. Au-delà du raisonnement de Macadam au sujet de la virginité de la *dw3t ntr*, il

²⁰¹ Morkot (1999, p.197) s'y opposa toutefois en citant l'inégalité des rangs entre les deux parties comme argument principal. À titre de fille de roi, Amenirdis, si elle fut mariée, n'aurait pu l'être qu'avec un roi, donc soit Atlanersa ou Tanoutamani. Néanmoins, si elle resta en Égypte, son statut aurait sans doute été réduit par l'expulsion de sa famille du pouvoir et du pays, ce qui la cantonnerait à une union non royale. L'hypothèse du mariage semble être appuyée par la découverte d'un buste (NMR.41) dans la collection du Nicholson Museum de l'Université de Sydney que Roeder (1932) puis Morkot (2005) associèrent à Amenirdis II (ou Shepenoupet II), où elle est nommée *hm.t nswt* (« femme de roi »). Il est impossible d'écarter la possibilité qu'il s'agisse ici de Shepenoupet II, qui est par ailleurs aussi présentée sur le sarcophage de Nitocris en tant que *hmt nswt*. Impossible aussi de confirmer qu'une erreur ne s'est pas glissée au niveau de la titulature, présentant *hmt nswt* au lieu de *hmt ntr* (Macadam 1949, p.119, n.3).

²⁰² Elle est cependant bien attestée en Égypte, où l'adoption servait des motifs économiques.

semble impossible d'identifier quelles relations étaient adoptives, encore moins d'annoncer qu'elles l'étaient toutes²⁰³. Nous n'avons donc aucune raison de soupçonner l'adoption, qui pourtant est l'hypothèse la plus communément admise. Finalement, Amenirdis II étant une fille de Taharqo par une de ses reines, une ascendance biologique via celle-ci aurait l'avantage de relier Aspelta à Taharqo, qui exploitait lui aussi l'idée d'une légitimation via la descendance d'une sœur de roi illustre (cf. Kawa IV et VI).

Une troisième interprétation, à notre connaissance à ce jour inexplorée, a été soulevée par Lohwasser (2005, p.152-153) : la relation mère-fille de la liste pourrait aussi renvoyer à une filiation métaphorique entre les générations successives de femmes. Vu l'attestation du terme « *it* – père » dans des contextes non biologiques²⁰⁴, comme pour désigner une relation de protection (par exemple, le pharaon envers le peuple) ou de mentorat (où *it* désigne le prédécesseur et *s3* le successeur du roi), une relation similaire pourrait être attendue du terme « *mwt* – mère »²⁰⁵ où l'usage du mot comprendrait une définition métaphorique. Cette interprétation du terme fut d'ailleurs revendiquée par Teeter (1999, p.408), qui écrit :

« [...] *there is little evidence that mwt.s indicated adoption, and hence another, perhaps less complex solution should be explored. This solution, backed by more precedent, is that the term mwt could be employed to refer to a woman who bore the same title [...] in reference to the fact that she stood as trainer or tutor to the younger women. Just as a mother trains a child in the ways of the world, these teachers could be referred to as "mother" ».*

De même, la relation spirituelle mère-fille unissant la DÉA et la DAA comportait une dimension hiérarchique (l'une occupant une fonction plus élevée que l'autre auprès du dieu) et temporelle (l'une et l'autre occupant tour à tour la même fonction), au même titre qu'une relation biologique mère-fille comporte ces deux composantes. Suivant l'idée que la mention

²⁰³ Afin de reconstruire la généalogie sur la prémisse de relations adoptives, tâche déjà ardue, nous sommes d'avis qu'il conviendrait d'abord de prouver que la seconde femme de la liste est bel et bien Amenirdis II et que celle-ci n'a pu qu'adopter Nasalsa. Or, une telle étude manque toujours à l'appel et les sources conservées à ce jour demeurent silencieuses à ce sujet.

²⁰⁴ Revez (2003, p.123) en dit : « [...] *the kinship term it, which means "father" in its basic sense, and "grandfather" or "ancestor" in its extended one, could metaphorically mean "teacher", or "protector", depending on the context. In other words, anybody who embodies the notion of authority can potentially be an it, a "father".* »

²⁰⁵ L'idée vient de Lohwasser (2005, p.152). Selon elle, la présence importante, voire obligatoire, de la mère royale aux cérémonies d'investiture d'un nouveau suggère la possibilité qu'une femme pouvait remplir la fonction de « mère politique » d'un roi sans être sa mère biologique, notamment dans les cas où celle-ci serait précédemment décédée.

d'une DAA exclut l'enfantement biologique, il est aussi possible d'interpréter la généalogie d'Aspelta comme une descendance non pas adoptive mais plutôt spirituelle, c'est-à-dire où le pouvoir est transféré d'une femme à l'autre. Dans cette optique, il devient infiniment plus difficile d'identifier les ancêtres de la stèle d'élection d'Aspelta.

Ainsi, nous croyons avoir adéquatement démontré la complexité de l'identification des cartouches arasés dans la généalogie d'Aspelta. Il demeure important de garder en tête que les maigres informations que nous conservons concernant cette ascendance demeure conjecturales, malgré les analyses produites sur le sujet et les certitudes de certains auteurs : nous ignorons d'abord l'identité de ces femmes et l'époque à laquelle elles vécurent; nous ignorons les liens qui les unissaient, s'il s'agissait d'une relation biologique, adoptive ou métaphorique, et si cette relation avait une fonction politique, culturelle ou autre; nous ignorons la signification exacte de plusieurs titres inclus dans la liste, de même que la fonction de ces titres pour la justification du pouvoir royal; finalement, nous ignorons la cause, le moment et les responsables de l'arasement des cartouches dans l'inscription. Nous avons donc favorisé les interprétations qui semblaient rester le plus fidèles aux sources et requérir le moins de sauts conjecturaux, suivant le principe du rasoir d'Ockham.

Malgré les incertitudes, nous croyons néanmoins pouvoir récolter quelques indices de l'importance des ancêtres dans le discours royal en mettant l'accent non pas sur le rétablissement des bribes manquantes mais sur l'analyse des informations restantes. Nous ne savons peut-être pas qui étaient ces femmes, mais nous conservons les titres qu'elles portaient. Dans la généalogie d'Aspelta, l'importance fut placée non pas sur des femmes ayant enfanté des rois, mais plutôt des *sn.wt nswt*. Toutes les femmes de la liste, sans exception, portaient ce titre. Dans son sens le plus simple, *sn.t nswt* désignait la sœur d'un roi. De manière étendue, il pouvait aussi signifier la tante, la nièce ou même la cousine d'un roi (Robins 1979, p.203). À partir de la XVII^e dynastie, *sn.t nswt* fut aussi souvent utilisé pour désigner la femme du roi (Robins 1993, p.61). Cette ambiguïté poussa certains auteurs, voyant la prégnance du titre en Nubie, à suggérer la régularité des mariages royaux entre frère et sœur, perçus comme une manifestation du premier couple divin, Shu et Tefnut, ou du premier couple royal, Osiris et Isis (Robins 1993, p.17-18. Kahn 2005, p.147). Il est difficile de déterminer quelle signification était prévue ici. Néanmoins, dans un article présentant les

résultats de son étude sur les femmes royales, Lohwasser (2001a, p.65) développa l'idée que le titre de *sn.t nswt* désignait une femme possédant la capacité de léguer à ses enfants mâles (un groupe titré *sn.w nswt*) le droit au trône et à ses filles la désignation de *sn.t nswt*. Une *sn.t nswt* pouvait donc devenir une *mw.t nswt* si son fils devenait roi, mais elle ne l'était pas nécessairement; elle demeurait toutefois une mère potentielle de roi et cette potentialité lui conférait un statut particulier. Cette théorie est intéressante par sa capacité d'intégrer dans un réseau de sens les deux termes de relation les plus problématiques et les plus significatifs pour l'étude de l'idéologie royale. De plus, elle concorde avec l'utilisation qu'en fait ici Aspelta : les sœurs royales de la liste généalogique étaient indubitablement porteuses d'une légitimité dont se réclama Aspelta, une légitimité qu'elles semblent avoir transmise à leur fille sans toutefois être identifiées comme des *mw.wt nswt*.

Nous pouvons aussi remarquer l'importance inégale qu'Aspelta accorda à ses ancêtres féminines. Effectivement, quatre femmes simplement identifiées comme *sn.t nswt* sont flanquées de part et d'autre par des ancêtres dont la titulature a été rendue plus extensivement. Ceci pousse à croire que les quatre femmes du centre, bien qu'elles possédaient le statut nécessaire pour être incluses dans la généalogie du roi, servaient avant tout à lier Aspelta à une ancêtre de renom, la Maitresse de Kouch formant le point terminal de la liste. En utilisant le recensement des titres de Lohwasser (2001b, p.206-209), Pope observa une prépondérance du terme « *hnw.t* – Maîtresse » parmi les titres adoptés par les femmes royales nubiennes : plus de la moitié des femmes connues portaient un titre le comprenant et 24 titres sur 52 le comportaient. Ces statistiques lui permirent d'avancer que « *the concept of Hnw.t was given special emphasis within the Kushite hierarchy* » (Pope 2014, p.222). Il rappela que le titre *hnw.t*, qui comportait une connotation avant tout territoriale, n'est pas sans rappeler le verbe utilisé dans Kawa IV et VI pour invoquer le don d'Alara. Selon cette idée, l'objet du « *hn* » d'Alara devient, dans la généalogie d'Aspelta, cette Maitresse de Kouch ancestrale. Par son biais, Aspelta se lia à Alara, qui agit à titre de fondateur de la dynastie (Török 1997b, p.124 et p.260. Lohwasser 2001b, p.250-251. Gozzoli 2008, p.490, n.25), ou du moins de la branche à laquelle appartient Aspelta (Jansen-Winkel 2003, p.155. Kahn 2005, p.150). Priese (1972, p.23) et Morkot (1999, p.198-200) crurent plutôt que l'origine de la généalogie d'Aspelta reposait deux générations avant Alara chez un

ancêtre inconnu dont l'existence est suggérée par la présence de tombes non identifiées et plus anciennes que celle attribuée à Alara dans la nécropole royale d'El Kurru. Ainsi, même s'il est impossible d'identifier cette *ḥnw.t n Kš* sans l'ombre d'un doute, ni même la situer décisivement dans le temps, il faut prendre note de son importance pour la légitimation d'Aspelta et de son titre, qui identifie l'étendue considérable son pouvoir.

À l'instar de Lohwasser (2005, p.153), nous croyons que l'aspect le plus intéressant de cette généalogie demeure son existence et son utilisation par Aspelta dans son discours légitimateur. L'identité des femmes, difficile à établir dans l'état actuel de nos connaissances, demeure donc pour l'instant secondaire. Il n'y a aucun doute que ces femmes furent sélectionnées par Aspelta pour l'importance qu'elles pouvaient lui transmettre via les liens (de nature inconnue) qui l'unissaient à elles. Que ces liens soient adoptifs, biologiques ou métaphoriques est sans conséquence pour notre propos; l'important demeure qu'Aspelta croyait en l'avantage que ce lien lui procurait et s'en revendiquait dans l'inscription commémorant son accession au pouvoir. C'est dans cette optique que nous interprétons l'énumération de femmes dont chacune était la mère de la précédente : comme une chaîne de transmission de la légitimité, de la Maîtresse de Kouch ancestrale à Aspelta via une succession de *sn.wt nswt* à la manière d'un trait génétique passé d'une génération à l'autre. Aspelta démontra donc par l'énonciation d'une liste de femmes-ancêtres qu'il faisait partie d'une ligne ininterrompue qui remontait jusqu'à une illustre Maîtresse de Kouch. C'est en immortalisant dans la pierre cette réalité, soit la transmission à Aspelta du pouvoir et de la légitimité de ses ancêtres, qu'elle se réalise; l'inscription des cartouches équivaut à invoquer les ancêtres et à activer les vertus performatives du lien ancestral. Tout comme Taharqo, qui dans Kawa VI (I.25) marqua l'importance de prononcer le nom de ses ancêtres féminines et d'établir pour eux un culte funéraire, Aspelta reconnaissait et réactualisait le pouvoir que lui conféraient ses « mères », qui portaient en elles et lui transmirent sa légitimité. Par ailleurs, il est difficile de cerner si l'utilisation inédite d'une généalogie féminine pour légitimer le règne d'un roi nubien découle d'une spécificité culturelle (comme il serait le cas dans un système de succession matrilineaire) ou individuelle. Tout au moins, cette addition suggère qu'il

n'était pas le successeur désigné et de son prédécesseur²⁰⁶, que la légitimité d'Aspelta n'allait pas de soi et qu'elle devait être appuyée sur une chaîne d'ancêtres illustres afin d'être acceptée.

4.3. Khaliut : un ancêtre mystérieux au cœur de la théorie des deux branches dynastiques

Comme il a déjà été mentionné, très peu d'auteurs ont tâché d'étudier la stèle de fondation du culte funéraire de Khaliut et elle demeure fort mystérieuse. L'inscription nous indique qu'Aspelta désirait officialiser les dons qu'il avait généreusement faits pour le culte de Khaliut, un homme qu'il investit de qualités morales exemplaires en lui attribuant un discours basé sur la confession négative du chapitre 125 du Livre des Morts égyptien. Le défunt Khaliut promet ensuite son appui pour le règne juste et pieux d'Aspelta, qu'il compara à Horus. La stèle fut ensuite érigée dans une niche dans le pylône devant le grand temple d'Amon à Gebel Barkal (B500)²⁰⁷. La visibilité accrue de la stèle à un tel endroit révèle un désir de rendre public son message, c'est-à-dire le règne juste et bon d'Aspelta et l'appui qu'il obtient de la part d'un ancêtre défunt. Ainsi, cet emplacement proéminent, de même que la survie de la stèle *in situ* jusqu'au XX^e siècle, ne manque pas d'indiquer son importance. Cette inscription nous livre aussi les seules traces ayant survécu au sujet d'un personnage mystérieux, le Prince Khaliut. Son titre, répété à sept reprises sur la stèle, indique qu'il était un fils de Piye (« *s3 n nswt Pꜥnhꜣ* »/« *s3 nswt n ht=f Pꜥnhꜣ* »²⁰⁸), donc qu'il vécut bien avant l'avènement d'Aspelta²⁰⁹. Malgré la difficulté d'établir le nombre exact d'années séparant

²⁰⁶ Le discours légitimateur d'un roi dont le père est son prédécesseur immédiat a rarement besoin d'aller au-delà d'une simple déclaration de filiation (Kahn, 2005, p.149).

²⁰⁷ Le choix du temple d'Amon (contrairement à la chapelle funéraire du défunt) suggère un lien entre le culte mortuaire de la famille royale et l'institution culturelle d'Amon et son clergé (Török 1997b, p.329). On peut donc postuler que le culte de Khaliut s'insérait dans la même dynamique culturelle que les statues royales qui furent retrouvées par Reisner au nord du 1^{er} pylône. Török (1997b, p.313) écrit au sujet de ce choix : « *it is highly significant that the latter stela was erected in front of the first pylon of the Amun temple of Napata: the most appropriate place for a royal monument functioning as intermediary in popular religion.* » Toutefois, il est impossible d'exclure la possibilité que la stèle provienne d'un autre emplacement.

²⁰⁸ L'ajout de la distinction biologique, soit que Khaliut était le fils « de son corps » du roi Piye, est intéressant. Pourrait-on y voir le désir de distinguer les relations biologiques, désignées comme telles explicitement, des relations métaphoriques? Similairement, Alara recommanda à Amon sa sœur « née avec lui d'une même matrice » (Kawa VI, 1.23).

²⁰⁹ À moins qu'il s'agisse là d'une utilisation étendue du terme « *s3* – fils » comme désignant un descendant masculin. Pour une telle lecture, voir Robins (1979, p.201, n.4). À notre connaissance, les auteurs ayant abordé la stèle de Khaliut ont cependant tous tenu pour acquis que Khaliut était fils de Piye.

Khaliut d'Aspelta, Pope (2014, p.13, n.56) estima que les huit rois de Piye à Aspelta couvrirent trois générations²¹⁰. Finalement, il portait le titre de gouverneur de Kanad (« ḥ3ty-^c n k3nd »), un titre qui n'est pas attesté ailleurs en Nubie (Pope 2014, p.145) et dont le lieu n'a pas à ce jour été localisé (Török, *FHN* I, p.277).

Tout comme pour l'énumération généalogique de la stèle de l'an 1 d'Aspelta, l'intérêt principal de la stèle de Khaliut provient de sa fonction. La tradition historiographique proposa deux explications pour la fondation de ce culte mortuaire. En premier lieu, il pourrait s'agir d'une tentative par Aspelta de calmer les descendants de Khaliut qui voyaient leur ancêtre comme ayant un droit au trône plus légitime que celui d'Aspelta (Macadam 1949, p.128)²¹¹. Selon cette théorie, deux branches dynastiques furent créées lors de la succession de Piye : la première était descendante de Taharqo alors que la seconde était issué de Khaliut, fils aîné de Piye qui ne prit jamais le pouvoir, mais dont les défenseurs revendiquaient la légitimité à l'époque d'Aspelta²¹². Dans cette optique, la généalogie de la stèle de l'an 1, qui évoqua les « mères » d'Aspelta (dont Amenirdis II, fille de Taharqo), mettait l'emphasis sur sa lignée maternelle alors même que la légitimité de sa lignée paternelle était contestée. De plus, elle servait à faire remonter sa légitimité au-delà de cet accroc à une ancêtre importante dans l'histoire nubienne (la Maîtresse de Koucha ancestrale). Török (1995, p.86) s'opposa toutefois à voir en la fondation d'un culte pour

²¹⁰ Selon Pope, Aspelta et son prédécesseur Anlamani, frères, forment une génération. Senkamanisken, Atlanersa et Tanutamani en forment une seconde. Puis, Taharqo, Shebitku et Khaliut forment la dernière génération suivant le règne de Piye. Ainsi, si Piye mourut en 721 et qu'Aspelta régnait en 590, nous pouvons estimer à environ 130 ans le laps de temps séparant Khaliut d'Aspelta. Toutefois, selon Reisner (1934, p.36), les règnes de Shabaqo à Anlamani couvraient 117 ans, puisqu'il attribua à Piye un règne de 744 à 710, et à Aspelta de 593 à 568. Cependant, la datation de son règne demeure conjecturale; les historiens font concorder le règne d'Aspelta avec celui de Psammétique II en estimant que les dommages subis par les monuments et inscriptions des rois kouchites en Nubie et en Égypte datent de la même période.

²¹¹ Il en dit : « *Since the cartouches of Aspelta and his family have often been effaced it is evident that his claim to the throne was not entirely undisputed and that at some time there was a rival faction who regarded his claims as illegitimate. [...] If Aspelta was descended from Taharqa, as I have supposed, and shall later demonstrate, this re-burial of Khaliut and the setting up of his mortuary service must have been intended to propiate Khaliut's descendants [...]* ».

²¹² L'idée des troubles dynastiques est aussi appuyée par la stèle de l'excommunication d'Aspelta (JE 48805). Dans celle-ci, il est question de punir, de manière inhabituellement sévère, des prêtres du culte d'Amon-Ré, plus particulièrement des prophètes (*hmw-ntr*) et des prêtres wab, pour un crime qu'ils auraient commis contre la divinité et contre le roi. La peine encourue fut sévère : la mort sur le bucher pour les responsables (l. 8) et l'expulsion de leur famille (l. 4-5). Selon Török (*FHN* I, p.257-258), suivant la sévérité du jugement, le crime (une conspiration qui semble contrevenir aux oracles divins) ainsi que le rôle des acteurs dans la manipulation de la barque du dieu lors de décisions oraculaires, il pourrait s'agir là d'une référence à un acte de trahison lors du couronnement du roi.

Khaliut toute indication d'usurpation de Taharqo, discréditant l'hypothèse en rappelant que « *the throne of Piye went first to Shabako and Shebitko, i.e. to Shabako's branch and it was only after the reign of these that Taharqo, member of Piye's line and founder of Aspetla's line, succeeded to the kingship* ». Il serait effectivement fort surprenant que Taharqo ait usurpé le trône de son frère, héritier présumé de Piye, après le règne de deux autres rois²¹³. L'idée est aussi minée par l'âge de Taharqo : selon toute vraisemblance, celui-ci n'était pas assez âgé pour régner à la mort de son père et la couronne alla au frère de Piye, Shabako (Kahn 2005, p.159). Il est par ailleurs difficile de voir en la fondation du culte mortuaire de Khaliut un lien avec une faction rivale d'Aspetla. Effectivement, Aspetla s'associa métaphoriquement à Khaliut, fit l'éloge de sa vie irréprochable et admit son statut de fils aîné, donc d'héritier de la couronne de Piye. Si Khaliut avait été assassiné au profit d'un ancêtre d'Aspetla, en quoi lui serait-il bénéfique de rappeler la légitimité du règne potentiel de Khaliut à ses descendants? Il semble plus logique d'interpréter la fondation de ce culte comme un indice qu'Aspetla voulait unir sa légitimité à celle de Khaliut, le successeur désigné de Piye, contre un ennemi commun. Ainsi, la prise de pouvoir d'une autre branche royale, soit celle de Shabako et Shebitku, fut potentiellement un coup ayant écarté Khaliut du pouvoir alors que Piye n'avait aucun autre fils en âge de régner. Aspetla, avec l'érection d'un culte à son nom, rappelait alors la légitimité de la branche royale de Piye, à laquelle appartenaient à la fois Khaliut et Aspetla.

La fondation d'un culte mortuaire pour Khaliut serait alors expliquée par les relations familiales qui unissaient Aspetla au défunt Khaliut. Le culte royal, le culte des défunts et des ancêtres et le culte des statues royales sont bien attestés en Égypte et semblent aussi avoir été pratiqués en Nubie (Török 2009, p.347-350). Les rois étaient sans aucun doute tâchés d'entretenir le culte de leurs ancêtres, comme l'indiquent la construction de chapelles attenantes aux tombes (Kendall 1999, p.53-54) et la procession de sculptures monumentales dans les temples de Napata, Sanam, Kawa et Doukki Gel (Török 2009, p.349, n.188). Török (1995, p.86) proposa donc qu'« *Aspetla might rather have been inspired to restore Khaliut's*

²¹³ Reisner (1931, p.99) observa les deux branches dynastiques et proposa que celle de Shabako-Shebitku fut usurpatrice. Selon lui, le pouvoir passait au fils de la sœur du roi régnant et seuls Shabako et Shebitku déviaient de cette règle : « *It may have been that Shabako after years of sullen hate against Piankhy who had intervened between Shabako and the succession, may have taken advantage of Tirhaka's youth to break the rule* ». Il attribue ensuite le martèlement des cartouches de Piye à la lignée de Shabako-Shebitku et l'absence de monuments de ces deux rois à Gebel Barkal à leur destruction par Taharqo, qui rétablit par la même occasion les noms de Piye.

tomb and care for his funerary cult by existing funerary cult foundations (?), by dynastic considerations and perhaps also owing to the memory of Khaliut as a 'saint' ». Il interpréta alors l'utilisation inattendue de la Confession négative dans une stèle de donation comme une tentative par Aspelta d'accentuer la rectitude morale irréprochable d'un ancêtre (FHN I, p.277). Aspelta, loin de nier les liens familiaux qui l'unissaient à Khaliut, s'en réclama; à plusieurs reprises, le roi s'associa (biologiquement ou idéologiquement) à ce fils de Piye dont il peint un portrait flatteur. De plus, le format de l'inscription, soit la glorification de Khaliut suivie de la présentation des bonnes actions d'Aspelta, suggère qu'Aspelta désirait se présenter comme un individu exemplaire, notamment en ce qui a trait au respect des ancêtres, tout comme le fut Khaliut.

En tant qu'ancêtre défunt, Khaliut était aussi doté de pouvoirs liés à son statut liminaire, c'est-à-dire qu'il pouvait intervenir auprès des vivants ou user de sa proximité aux dieux pour leur présenter des demandes concernant ses descendants sur terre²¹⁴. Il était alors du ressort du vivant d'honorer ses aïeux, en performant des sacrifices en leur nom et en maintenant leurs monuments et de leur nom puisqu'un enterrement inadéquat entraînait son lot de problèmes pour le défunt et pour les vivants. Ainsi, Aspelta, en rétablissant le culte de Khaliut, s'assurait du bon fonctionnement des relations entre les morts et les vivants. En plus de faire partie de ses responsabilités, ceci lui permit d'obtenir l'aide et l'intercession de Khaliut auprès des divinités afin qu'il fasse l'éloge d'Aspelta. C'est ce qui semble se produire sur cette stèle : après avoir démontré ses qualités morales, donc après avoir présenté la preuve que sa vie vertueuse lui permit l'accès à l'au-delà pour y passer l'éternité en compagnie des dieux, Khaliut supplia Horakhty (Horus-des-deux-horizons) d'offrir à Aspelta une longue vie et la royauté légitime sur les Deux Terres en démontrant la valeur de ce roi. C'est alors qu'on peut entrevoir les raisons de la fondation du culte, selon Reisner (1934, p.37) :

« There is one possible explanation, suggested by the statement in line (17) that Aspelta had 'built tombs for those who had none'. This explanation, which my Father suggests, is that Khaliut died long before the reign of Aspelta, that his tomb was insignificant or damaged by time, and that Aspelta built a new superstructure [...] ».

²¹⁴ Voir à ce sujet les lettres adressées aux défunts (Wente-Meltzer, 1990). Nicola Harrington (2013, p.64) en dira : *« Mortuary rituals were performed in order to transform and renew the deceased and ensure their perpetuation in the afterlife, thereby guaranteeing their presence when they were requested to assist their descendants in the world of the living. »*

Il s'assurait ainsi de la continuité de sa lignée à la fois dans le passé, en se liant à Khaliut, et dans le futur, en construisant pour Khaliut un monument d'éternité qui l'inscrivit dans la mémoire collective. Török (*FHN* I, p.277) décrit l'inscription parfaitement en disant qu'elle « *embeds it [la piété d'Aspelta] into a magnificent discourse on Aspelta's just kingship and puts thus the pious and dutiful maintenance of the memory of the ancestors into the theological perspective of ideal rule* ».

En conclusion, il est difficile de deviner l'importance que Khaliut avait pour Aspelta. Les deux théories, soit celle de Khaliut en tant qu'ancêtre d'Aspelta et celle de l'usurpation du trône de Khaliut par Taharqo, reposent d'ailleurs sur des conjectures généalogiques. Quant au choix spécifique de Khaliut pour remplir la fonction d'intermédiaire entre les dieux et le roi, les raisons sont difficiles à déterminer. Considérant le peu d'informations qui nous sont parvenues sur Khaliut, nous croyons qu'il est peu plausible que celui-ci fut sélectionné pour sa place dans l'histoire du royaume. Comme le soulève Kahn (2005, p.159), le manque d'autres attestations de Khaliut, ainsi que son unique épithète, pousse à croire que sa carrière fut sans doute plutôt courte. Quant à honorer un ancêtre de prime importance, nous ne voyons pas de raison de prioriser Khaliut à Taharqo, Piye ou même Alara. Si Khaliut avait effectué des actes ou mis en branle des événements de son vivant qui puissent justifier l'érection d'un culte en son nom par Aspelta, nous n'en avons aucune indication. De même, s'il fut la victime d'une inhumation inadéquate, nous ne pouvons deviner pourquoi. Une analyse approfondie du texte de la stèle permettra peut-être un jour de déceler des indices de la vie de ce personnage; pour l'instant, les liens qui l'unissaient à Aspelta sont obscurs. Pour notre part, nous souscrivons à l'opinion de Török : qu'Aspelta proclama la rectitude morale et érigea un culte à Khaliut, le fils d'un ancêtre et donc un homme sans aucun doute lié à Aspelta par des liens familiaux, afin de remplir adéquatement ses devoirs royaux, de respecter le culte qui était dû aux ancêtres, de s'inscrire dans la continuité familiale et de s'associer à (et s'approprier les vertus de) un fils aîné de roi qui n'eut, pour des raisons obscures, jamais l'opportunité de régner. Il n'est donc pas nécessaire de faire intervenir un complot pour le pouvoir; il est possible qu'Aspelta honore ici un ancêtre dont les qualités morales et le pedigree le destinaient à devenir roi à la suite de son père Piye, mais qui décéda avant d'y accéder.

4.4. Conclusions

Ainsi, l'idéologie royale durant la transition du règne de Taharqo à Aspelta, période charnière pour l'histoire de la Nubie antique dans la mesure où de grands changements géopolitiques modifièrent radicalement l'échiquier de la région, fut marquée à la fois par la poursuite des idéaux instaurés sous la XXV^e dynastie et par l'adaptation de ceux-ci aux circonstances changeantes. Il est donc possible d'observer chez ces rois l'emphase caractéristique des inscriptions nubiennes sur le roi qui rétablissait et maintenait la Maât ainsi que la manifestation de la tendance archaïsante de la TPI dans la sélection des noms. On voit par ailleurs dans les inscriptions de Tanoutamani et Anlamani l'usage de techniques de légitimation empruntées aux grands pharaons de la XXV^e dynastie, notamment l'utilisation de signes prodigieux pour témoigner de l'appui divin au règne, la rhétorique du roi nubien conquérant et l'adoption de noms de type « x + k3 r^c ».

La réinterprétation des concepts traditionnellement égyptiens se poursuivit sous Aspelta, alors que les écrits de son règne transmettent une idéologie que la langue écrite empruntée semble de moins en moins apte à véhiculer. Afin d'articuler les principes de sa légitimité, Aspelta adapta les termes et schèmes hérités de la période glorieuse de la XXV^e dynastie à l'actualité de son règne, démontrant par la même occasion la perception changeante du public cible envers les hommes qui le gouvernaient. Ainsi, certains principes dont l'ombre apparaissait déjà dans les stèles de Taharqo à Kawa furent explicités qui s'inscrivaient décidément dans une culture indigène, tels que l'interaction royale avec l'entourage lors du couronnement du roi et le rôle de la mère royale dans la confirmation du pouvoir. L'idée d'une femme royale en tant que vecteur de légitimité fut déjà observée dans le discours de Taharqo; or, cette pratique indigène gagne en importance de manière inversement proportionnelle à la nécessité de se conformer aux principes pharaoniques. Ainsi, Aspelta fit reposer le cœur de sa légitimité sur sa mère et sa descendance légitime d'une série de femmes puissantes, suggérant que le rôle des femmes royales dans la transmission du pouvoir était plus important qu'il l'était en Égypte, qu'il était même essentiel à la légitimité du roi nubien.

De surcroît, Aspelta érigea une stèle, sans date, au culte d'un ancêtre défunt qui lui

permet de présenter sa légitimité selon une seconde série d'indicateurs. Ceux-ci réfèrent spécialement à la descendance de Piye et aux actes pieux qu'effectuent Aspelta au nom de ses ancêtres, particulièrement un certain Khaliut. Cette source a par ailleurs servi jadis d'explication à une possible crise interne durant le règne de ce roi ou encore l'existence de deux branches dans la famille royale qui s'affrontaient pour le pouvoir. Il n'y a d'ailleurs aucun doute que le règne d'Aspelta a vu son lot de tumulte; ce roi multiplia les preuves de sa légitimité, légua une inscription évoquant certains actes répréhensibles nécessitant l'intervention de la justice royale et ses inscriptions et représentations ont subi de forts dommages intentionnels. Effectivement, ses cartouches (deux fois dans la lunette, puis 3 fois dans le corps du texte), ceux de son prédécesseur Anlamani (2 fois dans le texte), de même que ceux de son père (une fois), de sa mère (une fois dans la lunette et une fois dans le texte) et de ses (6) ancêtres furent martelés dans la stèle de l'an 1. Ces destructions visaient des éléments facilement identifiables (cartouches et visages) sur des inscriptions d'importance politique majeure et, dans le cas de la stèle de l'intronisation, s'orientaient vers le principal argument derrière la légitimité d'Aspelta. Il est donc possible d'identifier, plus précisément mais sous toutes réserves, la cible potentielle de la hargne des mutilateurs : le sang d'Aspelta, son droit au pouvoir d'après une descendance légitime. Ainsi, ces marques sont un indice immanquable de troubles politiques et d'une campagne de délégitimation du roi qui affectèrent le discours d'Aspelta concernant sa légitimité sur le trône.

CONCLUSION

L'idée d'une monarchie kouchite entièrement égyptianisée, tant appréciée par les historiens du XX^e siècle, est désormais définitivement écartée au profit de thèses démontrant l'impact des traditions nubiennes dans l'élaboration d'une idéologie complexe, cohérente et représentative du métissage ethnique ayant eu lieu au sein du grand royaume d'Égypte et de Nubie. Notre réflexion s'inscrit dans leur sillon et participe au courant de mise en valeur de la culture nubienne antique, qui était aussi riche que celle de son grand voisin au nord. En isolant puis analysant les références aux ancêtres durant l'époque de la XXV^e dynastie, nous désirions observer la construction de l'identité royale dans le contexte de conquête puis de gestion d'un royaume distinct mais familial. Nous espérons, en comparant les inscriptions des rois nubiens à l'ample corpus de l'idéologie pharaonique, noter des particularités qui reflétaient l'originalité de la pensée de cette dynastie. L'évocation des ancêtres fut donc sollicitée en tant que marqueur identitaire apte à livrer de nouvelles informations sur l'image qu'ils tentèrent de véhiculer dans leur production écrite officielle. Or, celle-ci a permis de mettre en relief un motif imprévu mais peu surprenant : l'emphase accrue placée sur le discours de légitimation en temps de trouble et la transition d'une légitimité purement égyptienne vers une cadran davantage avec les idéaux nubiens liées, nous croyons, à la désintégration de l'autorité kouchite en Égypte.

Après avoir présenté les sources disponibles et pertinentes à notre étude, nous avons passé en revue la littérature scientifique traitant de l'idéologie royale nubienne, de la construction identitaire et de la fonction légitimatrice du passé dans le royaume de Kouch. Ce survol a permis de montrer la jeunesse de la nubiologie mais surtout de la réflexion concernant l'idéologie et la conception du pouvoir chez les rois nubiens, qui ne commence réellement que dans la seconde moitié du XX^e siècle. Elle fut ensuite longuement monopolisée par des questions généalogiques et chronologiques qui visaient soit à rattacher la Nubie à l'Égypte ou, inversement, à lui rendre son originalité. Or, la multiplication durant les 20 dernières années d'analyses judicieusement muries au sujet de divers aspects de l'idéologie royale, tels que les règles de succession et le rôle des différents groupes sociaux

dans la transition du pouvoir, a enrichi considérablement notre compréhension de cette culture antique. En adoptant un objet nouveau, soit les ancêtres et leur fonction légitimatrice pour les rois nubien, nous avons alors tenté de projeter une lumière neuve sur des passages étudiés à de nombreuses reprises par les chercheurs : le pacte mythique entre l'ancêtre nubien Alara et la divinité dynastique Amon ainsi que la liste généalogique mystérieuse d'Aspelta.

Avant même d'entamer l'analyse détaillée de ceux-ci, nous avons toutefois cru pertinent d'exposer le rapport existant en Égypte pharaonique entre le passé et la légitimation du roi au pouvoir. Nous avons donc brièvement décrit les outils légitimateurs reposant sur le rapport du pharaon à ses prédécesseurs, tels que la transposition mythologique de la relation Osiris-Horus, la possession du ka royal, la production de listes royales ainsi que le culte aux ancêtres, aux statues et au passé royal, se manifestant notamment à travers la tenue de festivals et de rituels réguliers. Il convenait aussi d'aborder la manière dont le rapport au passé se modifia au cours du temps; nous avons donc exposé la progression du phénomène de l'AE à la TPI. Ainsi, la rhétorique légitimatrice ne se développa qu'à la PPI, alors que le déclin du pouvoir central entraîna l'articulation d'un discours sotériologique de la part des nomarques. À la suite de la recentralisation marquant le passage au ME, la capacité du souverain à maintenir la stabilité, l'ordre et la prospérité fut promue en tant que critère de légitimité et le passé historique fut récupéré à des fins comparatives dans le discours du roi, qui met alors l'emphasis sur la gloire associée à la royauté de l'AE. L'intégration des ancêtres et du passé à la stratégie légitimatrice des rois atteignit son apogée durant le NE, alors que le culte des ancêtres motiva de nombreuses constructions monumentales dans la région thébaine louangeant l'institution pharaonique et son passé. De plus, le discours des rois durant les XVIII^e-XX^e dynasties démontrent l'adoption de nouvelles modalités de légitimité, telles que le récit de la sélection d'Hatchepsout ou la promotion de la cohésion et de la pérennité dynastique à travers la multiplication des listes royales par les souverains ramessides. Ce foisonnement idéologique fut fréquemment rappelé durant la TPI, alors que la fragmentation politique empêchait les rois d'atteindre la toute-puissance dont bénéficiaient les pharaons impérialistes du NE. En effet, les rois des XXI^e-XXIV^e dynasties empruntèrent des titulatures traditionnellement ramessides, accumulèrent les titres, restaurèrent les monuments de leurs grands prédécesseurs et se proclamèrent chacun les possesseurs légitimes du ka royal et de

l'appui divin. De plus, la pluralité des sources de pouvoir ainsi que l'origine ethnique variée de ces nouveaux souverains encouragea l'individualité dans les représentations, notamment à travers la création de titres renvoyant à des phénomènes culturels non-égyptiens ou via la rédaction de listes généalogiques liant le passé, présent et futur d'une famille. Finalement, les inscriptions importantes de l'époque explicitèrent comme jamais les critères de légitimité du pharaon : la descendance, l'appui divin et le comportement exemplaire.

Ces modalités se verront à nouveau représentées dans les écrits des rois nubiens dont nous avons survolé les règnes jusqu'à Aspelta. Bien que Kashta, Piye, Shabako et Shebitku ne mentionnent pas directement leurs prédécesseurs, ils les honorèrent à travers leur choix de titulature évoquant les pharaons qu'ils désiraient émuler. À cet effet, Kashta emprunta le nom d'Amenemhat III, Piye se vit dans ceux de Touthmôsis III, Shabako s'inspira des grands rois de l'AE, tels que Pépi II, tout comme Shebitku qui fit un rappel à Djedkaré. Par ailleurs, ils présentèrent la montée en puissance de leur dynastie comme entraînant la restauration de la Maât et le retour du pays à sa gloire d'antan; Kashta et Piye le firent à travers la promotion de la conquête et réunification des Deux-Royaumes (légitimation politique), alors que Shabako et Shebitku insistèrent davantage sur la mise en valeur du passé ancien par une production artistique et littéraire traditionnellement égyptienne (légitimation culturelle et mythologique). Ainsi, les premiers pharaons de la XXV^e dynastie cherchèrent à rétablir la pureté culturelle des époques anciennes et se firent les héritiers des derniers pharaons véritables, soit ceux du NE.

Le règne de Taharqa marqua un tournant dans le discours royal : contrairement aux rois précédents, qui prônaient un retour aux valeurs traditionnelles et semblaient préoccupés davantage par la moitié égyptienne de leur royaume, celui-ci déploya un programme de légitimation qui cherchait à englober autant le Nord que le Sud. D'abord, Taharqa se proclama souverain légitime d'Égypte, représentant de la volonté divine d'Amon, prédestiné au trône et sélectionné personnellement par le dieu dynastique qui lui témoignait son amour et son appui pour son règne via une série de signes prodigieux. Il se présenta aussi, à l'instar de ses prédécesseurs et conformément aux valeurs de la royauté égyptienne, comme le responsable de l'ordre et de la justice de l'univers, l'instigateur d'un nouvel Âge d'Or, le destructeur des ennemis, le représentant d'une justice suprême, etc. Le discours de sa

légitimité affiché en Égypte se conforma donc aux modalités mises de l'avant au courant de la TPI, c'est-à-dire le comportement pieux exemplaire, la faveur divine et la succession au prédécesseur en bonne et due forme. Or, le discours qu'il érigea en Nubie indique sans l'ombre d'un doute qu'il se concevait aussi comme le légitime souverain napatéen en sa capacité de descendant d'un roi ancestral vénérable dont un pacte mythique établit l'autorité. Ce mythe nous transmet en effet un échange entre le roi et Amon de Kawa, où le premier consacra sa sœur au dieu afin qu'il garantisse à ses descendants le pouvoir à perpétuité. L'acte lui-même, difficile à cerner, semble toutefois refléter des croyances nubiennes liées à la complémentarité du pouvoir entre roi et reine, ainsi qu'au rôle de la femme royale en tant que vecteur du pouvoir entre la divinité et la royauté. Ce récit novateur plaça ainsi Alara, roi-ancêtre de Taharqo, et sa sœur au cœur de son discours légitimateur.

Après la mort de Taharqo, les règnes de Tanoutamani, Atlanersa, Senkamanisken et Anlamani sont malheureusement très peu documentés. Or, nous avons tout de même constaté qu'ils s'inscrivirent dans la continuité de leurs prédécesseurs de la XXV^e dynastie, notamment par la poursuite des modalités de légitimation mises en place par ces derniers. Ainsi, ils soulignèrent, dans leur titulature, la primordialité de la Maât et leur possession du ka royal véritable et adoptèrent pour leur nom de couronnement la forme « adjectif + *k3* + *R^c* » caractéristique des rois nubiens. Ils évoquèrent aussi indirectement les règnes de leurs prédécesseurs glorieux; Tanoutamani accentua les ressemblances entre lui-même et Piye dans sa stèle du Songe et Anlamani copia le nom d'Horus sélectionné par Piye et Shebitku, de même qu'il insista, dans Kawa VIII, sur ses accomplissements exceptionnels visant le retour de l'Âge d'Or. Toutefois, la nette distinction entre le royaume d'Égypte et celui de Nubie qui se faisait sentir déjà sous Taharqo se poursuivit sous ses successeurs; Tanoutamani différencia son autorité en Nubie de son hégémonie sur l'Égypte et Anlamani produisit un récit de couronnement décidément non-égyptien, laissant anticiper une réinterprétation de l'idéologie politique et l'articulation des modalités de légitimité selon des schèmes mythico-politiques kouchites.

Ces schèmes furent explicités dans les inscriptions d'Aspelta, qui associa sa légitimité à sa descendance d'une série d'ancêtres féminines dont la toute première, une femme inconnue mais sans aucun doute une figure importante de l'histoire du royaume de

Kouch, portait un titre la rattachant potentiellement au mythe fondateur d'Alara. Par ailleurs, l'emphase répétée qu'il plaça sur sa mère renforce l'idée, déjà observée dans les inscriptions précédentes, de la place essentielle de la femme dans la transmission du pouvoir. Cette fonction semblait être liée au titre de *sn.t nswt* et aller au-delà du rôle de mère royale; elle devait plutôt représenter une facette de la relation culturellement importante entre l'élection d'un nouveau roi et deux groupes sociaux, décisifs mais jamais explicitement définis, les « *sn nswt* — frères de roi » et « *sn.t nswt* — sœurs de roi ».

Force est de constater que le passé était perçu, de tout temps, comme une source indispensable de pouvoir et de légitimité. Or, la définition de ce passé et la forme de son instrumentalisation dans le discours permettent de distinguer les éléments historiques qui étaient aptes à conférer au roi une mesure de légitimité. L'analyse de ces deux paramètres a permis de comprendre l'évolution du phénomène au cours des 7^e-6^e siècles et en quoi celle-ci était un produit direct des bouleversements géopolitiques. En effet, nous avons démontré que les outils légitimateurs adoptés par les premiers rois de la XXV^e dynastie découlaient de la nécessité de présenter la conquête de l'Égypte sous une lumière glorifiante, ce que les antécédents impérialistes du NE permirent. L'instabilité et les révoltes dans le Nord furent ensuite (relativement) contrôlées par la présence physique des rois nubiens dans la région du Delta mais aussi par la promotion de l'épanouissement et du rayonnement artistique de la culture millénaire de l'Égypte. Toutefois, les pressions libyennes et assyriennes durant le règne de Taharqo se firent de plus en plus importantes et celui-ci réorienta conséquemment son discours vers la moitié nubienne de son royaume, où son autorité était plus solidement assise. Les modalités de sa légitimité, qu'il explicita et immortalisa à Kawa, prennent alors une allure décidément nubienne. La transition vers une légitimité purement kouchite, propulsée par la perte du territoire égyptien, fut poursuivie par les rois suivants et atteignit son paroxysme dans les inscriptions d'Aspelta.

Par ailleurs, nous avons proposé un lien entre la contestation du pouvoir royal et la multiplication des arguments de légitimité telle qu'observée dans les inscriptions de Taharqo et d'Aspelta. En effet, le premier raconta, en plus de livrer en plusieurs exemplaires le mythe fondateur de son pouvoir, le récit de sa sélection par son prédécesseur où furent évoqués l'amour et la considération que lui témoignaient le peuple et le roi. L'ambiguïté de ce

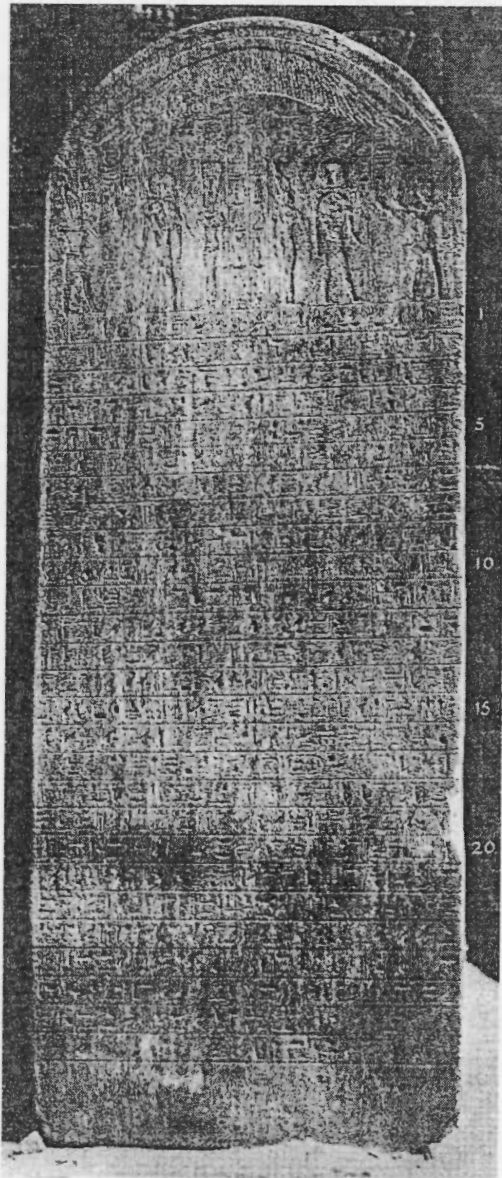
passage, reproduit aussi dans deux stèles distinctes, et du pouvoir légitimateur douteux d'un tel argument, de même que l'existence de nombreux indices suggérant une prise du pouvoir violente, indiquent, nous croyons, une fonction propagandiste plus qu'une chronique historique. Similairement, le règne d'Aspelta vit son lot de contestation; le martelage de ses cartouches ainsi que les signes de destruction de statuaire et de bâtiments entérinent l'hypothèse d'un programme important de délégitimation de son règne. Nous croyons que l'existence d'une faction mettant en doute sa légitimité, bien attestée quoique non identifiée, explique la mise en valeur d'un second discours légitimateur reposant sur un fils de Piye dont le comportement exemplaire permit à Aspelta de présenter ainsi le sien.

En somme, à travers le prisme des références aux ancêtres, nous avons pu constater à quel point l'énonciation de légitimité était sciemment construite, fortement nuancée et brillamment adaptée aux réalités de l'époque. Certes, les rois de Kouch s'inspirèrent du mythe politique entourant le pharaon, mais ils étaient bien loin d'adopter aveuglément les principes de cette civilisation millénaire. Ils surent véhiculer l'image de souverains s'inscrivant dans la continuité des grands pharaons égyptiens, sans toutefois nier leur particularité ethnique et en faisant preuve de subtilité et de flexibilité face aux besoins changeants. Nous ne pouvons qu'espérer que les développements archéologiques permettront d'étudier davantage ce phénomène d'appropriation et de réinterprétation culturelle.

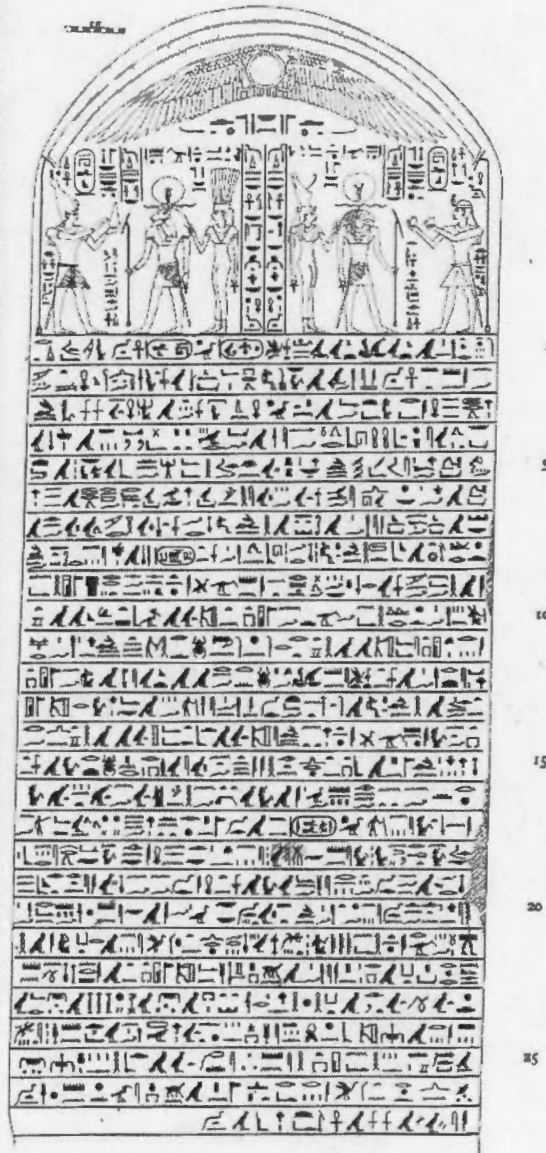
ANNEXE A – LES SOURCES PRINCIPALES

1. Kawa IV / SNM 2678

1.1. Photographie et facsimilé



No. IV. Stela of Taharqa, year 6 [0462]



No. IV. Stela of Taharqa, year 6 [0462]

1.1. Transcription hiéroglyphique, translittération et traduction

- L. 7-9 :



'Is(t) hm=f m T3-sty m hwn-nfr snw-nsw.t²¹⁵ bnr mr(wt) iw pw lr.n=f m h̄d r W3st m-kb hwnw-nfrw hb.n hm=f nsw Š3-b3-t3-k3 m3^c hrw m-s3=sn r T3-st(y) wnn=f im hn^c=f mr.n=f sw r snw=f nbw

Alors, sa Majesté était en Nubie en tant que recrue²¹⁶, frère de roi²¹⁷, agréable et bien-aimé²¹⁸, (lorsqu')il a navigué vers le Nord, vers Thèbes, parmi les recrues pour qui sa Majesté, le roi Shebitku, juste de voix, avait envoyés (chercher) en Nubie afin qu'il (Taharqo) soit là avec lui (Shebitku)²¹⁹, car il (Shebitku) l'aimait (Taharqo) plus que tous ses (autres) frères²²⁰.

²¹⁵ J. Revez (2014, p.541) constata l'emploi alternatif de « sn / snw – frère(s) » dans les inscriptions de Kawa. Il interpréta ceci comme une indication que le « frère de roi » devait apparaître plus souvent à l'intérieur d'un groupe que par lui-même. Un phénomène similaire semble à l'œuvre pour les termes « mwt / mwtw – mère(s) ». À ce sujet, cf. note 224 ci-bas.

²¹⁶ Littéralement: bel enfant/adolescent. Le terme est traditionnellement traduit par « recrue » (Faulkner 1953, p.39). À ce titre, Leclant et Yoyotte (1952, p.19) proposèrent l'interprétation de « jeune homme / jeune guerrier » où « hwn nfr » fait référence aux troupes d'élite. Cependant, Macadam (1949, p.17, n. 14) maintint la traduction de « *goodly youth* », qu'il dit s'appliquer de manière particulière à l'héritier du trône, notamment dans Kawa V (I.19), IX (I.4) et XIII (I.2).

²¹⁷ Le titre est typiquement traduit en anglais par « *royal brethren* », une expression plus englobante que les termes français de « frères royaux ». Il s'agit d'un groupe de successeurs potentiels au trône qui sont liés au roi par des liens de sang plus larges qu'une simple relation fraternelle. D'abord mentionné par Macadam (1949, p.17 n. 15), A. Lohwasser (2001a, p.65) l'a défini pour sa part de manière plus spécifique : « *The frequently mentioned snw njswt (king's brothers) comprise the group of potential successors to the throne, equals from among whom the new Kushite king was chosen. They belonged to this group because the mothers of each of them was a snt njswt* ». Cette interprétation, à laquelle nous pouvons aussi ajouter l'exemple cité plus bas de « *mw.wt* » comme désignant de manière plus générale les ancêtres féminins, suggère des définitions élargies pour la terminologie des relations familiales qui peuvent inclure les parentés biologiques directes et indirectes, adoptives et métaphoriques. Revez (2014) a d'ailleurs récemment défendu l'idée du roi désigné parmi un groupe de pairs en tant que *primus inter pares* (p.541). Selon lui, ces « frères » pouvaient être liés au roi de manière biologique mais aussi métaphorique et ceux-ci étaient dotés d'un statut d'égal du roi, incompatible avec l'idéologie pharaonique où ceux-ci auraient invariablement été perçus comme des rivaux (p.539). Il s'agit ici d'une instance où la langue égyptienne dut être manipulée pour exprimer un concept qui n'existait pas dans sa culture d'origine.

²¹⁸ Pierce (*FHN* I, p.139) traduisit l'épithète par « *sweet of love* » et Macadam (1949, p.15) par « *pleasant of love* ».

²¹⁹ Leclant et Yoyotte (1952, p.19-20) proposèrent une lecture fort différente : « quand il se trouva là avec lui, il le préféra à tous ses autres frères ». Cette interprétation renverse le lien de causalité : Taharqo n'est pas invité puisqu'il était préféré par Shebitku mais pour une autre raison et il n'obtient cette faveur qu'après son arrivée. Par ailleurs, notons que selon la théorie de Banyai (2013) et Payraudeau (2014a) l'appel de Taharqo par Shebitku aurait de toutes autres implications, puisque le règne de Shabaqo s'insérerait entre les deux.

²²⁰ Étant sous-entendu que « tous ses frères » s'applique à la fois à Taharqo et Shebitku, explicitant leur relation.

- L. 16-19 :



hn.tw n=f mw.wt nt mw.t=i in sn²²¹=sn wr S3-R^c T-r-r-i m3^c hrw m dd ntr pn rh ntt hr
mw=f h3h iwi n ʕ n=f²²² m3=k n=i r ht n gs.wy=i²²³ smn=k ms.w=sn tp t3 ir=k n=sn
mi tr.n=k n=i di=k spr=sn r bw-nfr sḏm.n=f n dd.wt=f (i)r=n s^ch^c.n=f wi m nsw mi
dd.n=f n=f

Les mères²²⁴ de ma mère ont été recommandées²²⁵ à lui (Amon) par leur frère

²²¹ L'écriture « sn.t » (sœur) doit ici être corrigée à « sn » (frère). La présence de la barbiche sur le déterminatif indique qu'il s'agissait d'un personnage masculin et l'identité de ce frère (Alara) est subséquentement spécifiée.

²²² Macadam (1949b, p.21 n.41) translittéra plutôt « h3h nmtt, tw n ʕw n.f » (« *swift of step, who comest to him that calls to thee* », p.16), et plusieurs auteurs adoptèrent la traduction de cet épithète divin (Leclant 1965, p.245; Török 1995, p.99; Kormysheva 1999, p.242; Morkot 2000, p.156; Lohwasser 2001b, p.35). Pierce (FHN I, p.141) proposa une nouvelle traduction, sans toutefois en altérer le sens : « *hyhy tw n ʕ n=f* », se traduisant par « *swift, who comes to him who calls upon him* », préférée par Gozzoli (2008, p.485). Cependant, nous avons favorisé la lecture proposée par Jansen-Winkeln, qui suivit lui-même la proposition de Clère (1951, p.179) selon laquelle il faudrait lire en h3h un adjectif substantivé. Jansen-Winkeln (2003, p.146-147 n.6), tout en admettant les autres possibilités, les crut improbables et défendit plutôt l'utilisation de deux participes coordonnés, tels qu'on peut le voir en anglais avec l'expression « *neat and clean – neatly clean* ».

²²³ La transcription hiéroglyphique de Macadam (1949, pl.8) est préférable à celle de Jansen-Winkeln (2009, p.134), qui perçut le déterminatif non comme une femme mais un roi (Gardiner A40). Macadam (1949, p.31 n.42) croyait qu'il s'agissait d'une graphie de « mw.wt=j – mes mères », idée d'ailleurs adoptée par Pierce (FHN I, p.141), Török (1997b, p.124), Kormysheva (1999, p.242) et Lohwasser (2001b, p.35), mais souleva tout de même la possibilité de translittérer « gs.wy=j – mes deux moitiés (féminines) » où il serait question non pas d'une mais de deux jumelles d'Alara. Vinogradov (1999, p.92 n.55) adopta cette traduction qu'il lia à la notion de « *sibling* » et interpréta les marques de duel et de pluriel comme un pseudo-pluriel, proposant l'existence d'au moins trois sœurs recommandées. De même, Jansen-Winkeln ajouta qu'il s'agissait d'une utilisation plutôt commune à la TPI (Jansen-Winkeln, 1996, §113), mais rejeta le duel au profit d'un pluriel « wj » phonétique (2003, p.14 n.7), tout comme Gozzoli (2008, p.485; 2009, p.244 n.20). Tout en croyant cette théorie de triplets intenable, il fait plus de sens qu'Alara fasse référence à sa sœur qu'à sa mère. De plus, l'utilisation d'une écriture totalement inhabituelle pour le mot « mère » suggère une signification autre. Wb V, p.195 27 évoque par ailleurs la notion du lien personnel, de « gs.wy » comme désignant une (ou plusieurs) personne(s) reliées au sujet. Nous proposons donc qu'il s'agit ici d'une graphie particulière utilisée par Taharqo pour mettre l'emphasis sur cette idée de deux êtres (Alara et sa sœur) étant issus d'une même matrice, idée à laquelle Taharqo fait à nouveau référence dans Kawa VI, col. 23.

²²⁴ L'usage du pluriel suggère ici qu'Alara recommanda plus d'une de ses sœurs à Amon. Cependant, dans Kawa VI (col. 22-23), le singulier fut adopté pour la même instance. Il en ressort ainsi un portrait confus de la généalogie d'Alara et Taharqo. Macadam (1949, p.122), tout en remarquant la confusion, ignore le pluriel et expliqua la relation ainsi : « *Since these two passages seem to form slightly differing versions of Taharqa's statement of his right to the throne we might suppose it safe to assume that the actual bodily relationships of grandmother, mother, and son are intended* ». Il ajouta dans son commentaire de la stèle Kawa VI (1949b, p.41 n.93) que Taharqo faisait usage de « mw.wt » comme on s'attendrait du terme « *lt.w* – ancêtres » pour désigner son ascendance féminine. Ainsi, Pierce (FHN I, p.141) traduisit le terme par « *foremothers* ». Jansen-Winkeln (2003,

ainé²²⁶, le Fils de Rê Alara, juste de voix, en disant : « Ô dieu, qui reconnaît (celui) qui est loyal envers lui, (celui) qui vient rapidement à celui qui l'appelle, jettes ton regard pour moi sur le ventre de mes sœurs et établis leurs enfants sur Terre. Agis pour eux comme tu as agi pour moi, et permets-leur d'atteindre ce qui est bon²²⁷. » Il (Amon) écouta ses paroles à notre sujet et il m'établit en tant que roi tel qu'il (Alara) lui (Amon) avait dit.

p.146 n.5), cependant, l'interpréta simplement comme une allusion à la grand-mère de Taharqo et ses sœurs (qui sont aussi sœurs d'Alara). Un constat similaire fut d'ailleurs présenté par Revez (2014, p.541) et il pourrait exister un phénomène analogue pour la mère de roi (cf. note 215 ci-haut). Néanmoins, avant d'être adoptée, cette théorie et son application aux différents titres royaux nubiens devront être démontrées.

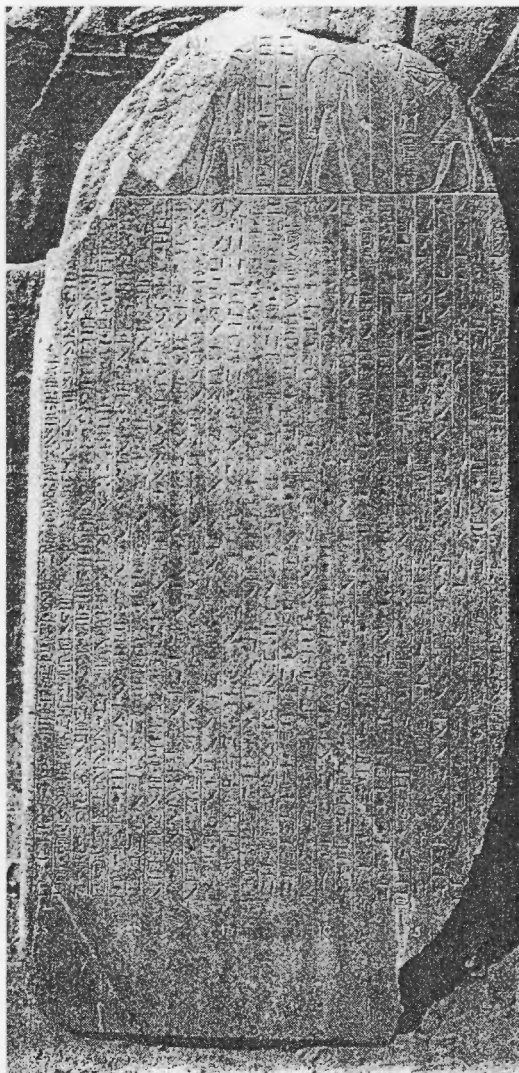
²²⁵ La traduction du verbe est difficile à rendre. Le *Wb* (III, p.101) en propose plusieurs : *ordnen* (ordonner), *versehen mit* (fournir), *schützen* (protéger), *befehlen* (commander), *anstellen* (embaucher) et *anvertrauen* (confier). Bonnamy et Sadek (2010, p.417) traduisirent de même « pourvoir, équiper, installer, ordonner, commander, (se) contrôler, gouverner, charger, occuper, et recommander », comme Faulkner (1991, p.171), qui avança « *provide, equip, command, govern, control, charge, commend, occupy* ». Récemment, M. Sokolova (2014) a examiné les usages variés du verbe *hn* et en dit : « *the number of meanings of the verb hn is roughly equal to the number of its contexts or the number of its translators* », une opinion avec laquelle nous sommes en accord. Après avoir passé en revue plusieurs instances de ce verbe dans la littérature, ce qui lui permit de noter quelques traductions alternatives comme « servir, arranger, gérer » (p.5-6), elle proposa une double signification basée sur l'usage transitif et intransitif du verbe. Ainsi, elle interpréta le verbe intransitif comme signifiant « *to be appropriate, to be due* » et l'usage transitif (factitif) « *to do smth appropriate/due or to act properly* » (p.8). Dans notre contexte, la signification exacte du verbe « *hn* » pose tout autant problème : « *It is uncertain whether no more is meant than that Alara recommended his sister or sisters to the care of Amun, or whether the words mean that she or they were actually installed as priestesses* » (Macadam 1949, p.20 n.38). Macadam (1949, p.16), et à sa suite Gozzoli (2008, p.485), choisit le verbe « *committed* », impliquant la notion de promesse et de don permanent à l'appui d'une cause ou, ici, d'un dieu. Comme le remarqua Vinogradov (1999, p.84 n.7), le verbe « *rdj* » fut typiquement utilisé dans les récits de consécration et le poste occupé par la personne consacrée était explicité. À titre d'exemple, la stèle d'adoption de Nitocris (Cairo JE36327) évoque, aux lignes 6-7, « le don à lui (Amon) (*rd.t n=f*) de sa bien-aimée fille aînée Nitocris, son beau noni étant Shepenoupet, pour être femme du dieu et jouer du sistre à son beau visage ». De même, la stèle de consécration d'Aspelta (Louvre C 257, l.10) nous dit que « c'est elle (Madiqen) que présente (*rd.t*) Pharaon aimé d'Amon devant son père Amon, taureau de Nubie, pour être prêtresse ». Nous avons alors favorisé la signification « recommander/confier quelque chose à quelqu'un » (*Wb* III, p.101 n.18), mais il peut aussi s'agir « d'ordonner quelque chose à quelqu'un » (*Wb* III, p.101 n.14), « d'embaucher quelqu'un pour quelque chose » (*Wb* III, p.101 n.17) ou de « transférer une personne à quelqu'un » (*Wb* III, p.101 n.20).

²²⁶ Macadam (1949, p.122), Pierce (*FHN* I, p.141) et Török (1995, p.43) ont choisi de rendre « *wr* » par un titre plutôt que par un adjectif. Macadam (1949, p.40 n. 77) va même jusqu'à s'opposer à une traduction qui indiquerait qu'Alara était le frère aîné de la femme recommandée à Amon suivant son hypothèse qu'ils étaient jumeaux. Cependant, nous sommes d'avis que l'analyse de Vinogradov (1999, p.85ff) démontra adéquatement que la lecture de frère aîné (dans les deux stèles) s'avère non seulement plausible mais préférable. À ce sujet, voir aussi Clère (1951, p.179), Jansen-Winkel (2003, p.146 n.5) et Gozzoli (2008, p.485; 2009, p.244 n.19).

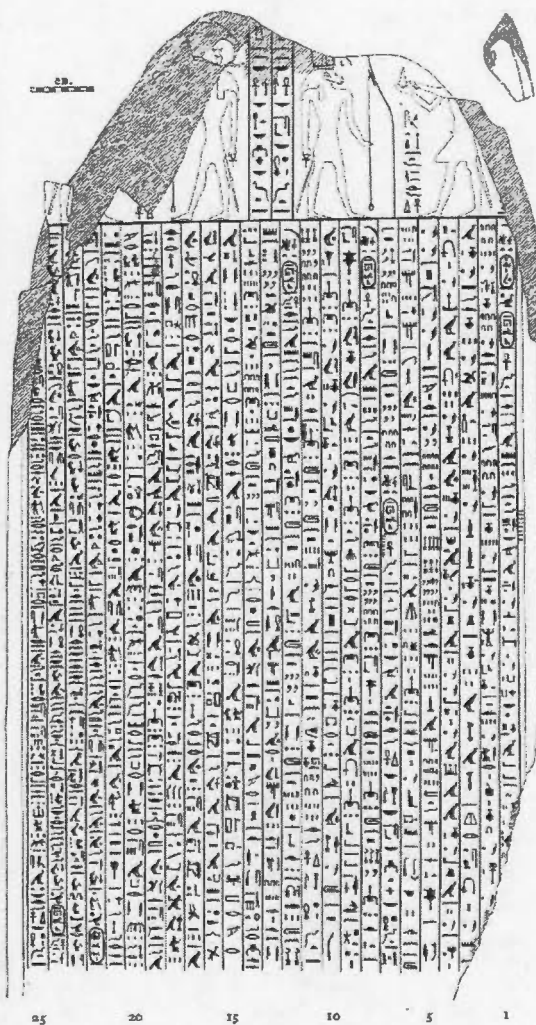
²²⁷ Macadam traduisit « *bw nfr - prosperity* », où la prospérité est atteinte par le règne légitime des successeurs, dans ce cas-ci Taharqo. Nous avons préféré une traduction plus littérale, tout comme Gozzoli (2008, p.485), qui permet aussi de mettre de côté l'aspect monétaire sous-entendu dans le terme « prospérité ». Nous croyons effectivement que l'idée est plus englobante; Alara faisait ainsi référence à un désir que ses descendants (et/ou ceux de sa sœur) soit comblés et choyés.

2. Kawa VI / SNM 2679

2.1. Photographie et facsimile



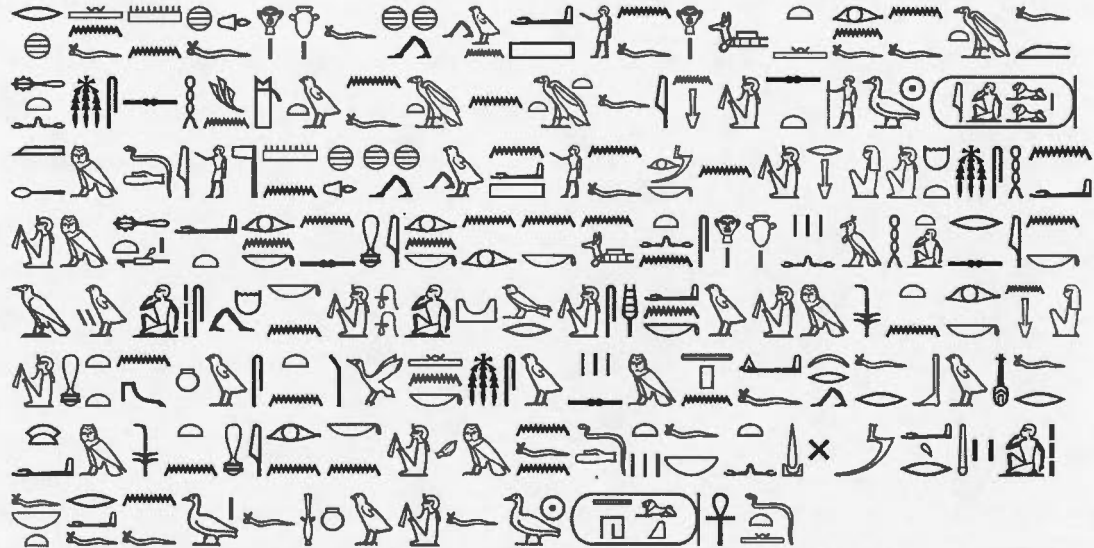
No. VI. Stela of Taharqa, years 8-10 [0461]



No. VI. Stela of Taharqa, years 8-10 [0461]

2.2. Transcription hiéroglyphique, translittération et traduction

- Col. 22-24 :



rh.n=f mnḥ=f hr ib=f ḥ3ḥ twi n ʿš n=f hr b3t ir.n=f n mw.t=f m ḥt n ms(yt)=s²²⁸ hn.tw
 n=f mw.t n mw.t=f in sn=st wr S3-Rʿ I-r-r [m3ʿ hrw] m dd i ntr mnḥ ḥḥ tw n ʿš n=f
 m3=k n=i r sn=i hm.t ms hnʿ=i m ḥt wʿt tri. {n}²²⁹=k n=s mi ir.n=k n ir n=k n b3t nn
 s(y) hr ibw n nḥt²³⁰ r=s in k3wy.w shm=k n=i w3w3 dw r=i sʿhʿ.n=k wi m nsw ir=k n
 sn(t)=i mitt n nw stn {n}=k ms.w=s m t3 pn dt={f} spr={f}²³¹ r bw nfr ḥʿ m nsw mi
 ir.n=k n=i sdm.n=f n dd.wt=f nb(w)t²³² n d3 m3ʿ r md.w=f nb rdi={f} n=f s3=f
 snw=f S3-Rʿ T3-h-r-k ʿnh dt

Il (Taharqo) savait qu'il était favorisé dans le cœur²³³ de celui (Amon) qui vient rapidement à celui qui l'appelle, à cause du prodige²³⁴ qu'il²³⁵ a fait pour sa mère

²²⁸ Alors que la majorité des chercheurs adoptèrent la translittération corrigée de Macadam (1949, p.36), « *hr b3t ir.n=f n {f} mw.t=f m ḥt n ms=s* », Jansen-Winkeln (2003, p.147-148 n.9) la contesta et préféra la proposition de Clère (1951, p.179) qui ne nécessite aucun ajout au texte original. « *n ms.s* » est interprété comme une forme passive (« *n ms(yt).s* ») où l'ablation du « *t* » est commune pour le moyen-égyptien tardif (cf. Jansen-Winkeln, 1996, §113). Nous l'avons d'ailleurs favorisée.

²²⁹ Amendement de Jansen-Winkeln (2003, p.149 n.12) suivant la formulation similaire en ligne 18 de Kawa IV.

²³⁰ Macadam (1949, p.40 n.85) et Pierce (FHN I, p.174) virent plutôt le verbe « *nḥd* – négliger ». Nous adoptons cependant la lecture « *nḥt* – souhaiter » de Römer (1994, §123). Jansen-Winkeln (2003, p.149 n.14) souleva que ce verbe était toujours construit comme un verbe transitif et le mit de côté pour « *nḥtj* », qui nécessite pourtant un complément d'objet direct.

²³¹ Macadam (1949, p.41 n. 88) corrigea la phrase pour « *dt=k spr=sn* » puisqu'il jugea le pronom masculin singulier insensé. Cependant, Vinogradov (1999, p.85 n.11) proposa de concevoir « *ms.w* » comme un collectif, admettant ainsi l'utilisation du pronom singulier pour le verbe « *spr* ».

²³² Pierce (FHN I, p.174) préféra « *all that he said* » (*dd.t=f nbt*).

²³³ Pierce (FHN I, p.173) utilisa plutôt l'expression « *favoured in the opinion of him* », alors que Macadam (1949, p.36) traduisit « *excellent in his opinion* ». Nous avons préféré une traduction plus littérale.

²³⁴ La traduction adoptée par Macadam, celle de « *miracle* », nous semble teintée de notions chrétiennes. Nous avons plutôt choisi « *prodige* ». Selon Macadam (1949, p.19 n. 30), « *Abar's giving birth to Taharqo is described as wonderful, since he was destined to become king* ». Nous irions plus loin et dirions que le prodige ici mentionné était la désignation de Taharqo comme futur souverain par Amon, désignation qui eut lieu, à en croire

dans le ventre avant qu'elle naisse²³⁶. La mère de sa mère a été recommandée à lui (Amon) par son frère²³⁷ aîné²³⁸, le Fils de Rê Alara [juste de voix], qui dit: « Ô dieu favorable, qui vient rapidement à celui qui l'appelle, jettes ton regard pour moi sur ma sœur²³⁹ née avec moi d'une (même) matrice²⁴⁰. Fais pour elle comme tu as fait celui qui agit en ta faveur, par un prodige non prémédité²⁴¹ et non sollicité par quiconque²⁴². Tu as mis un terme pour moi à celui qui a conçu le mal contre moi après que²⁴³ tu m'aies établi comme roi. Agis pour ma sœur pareillement en cela.

l'inscription, avant même la naissance de sa mère. Il n'est pas spécifié si la connaissance de ce prodige était uniquement du ressort du dieu ou s'il permit aux hommes d'en prendre conscience par un signe terrestre.

²³⁵ Jansen-Winkeln (2003, p.149 n.13) avança que le prodige fut fait par Alara pour Taharqo, ce qui nécessite, selon nous, une importante gymnastique intellectuelle. Nous croyons plutôt qu'Amon fut désigné par le pronom suffixe «*f*», qu'il fit un prodige pour la mère de Taharqo.

²³⁶ Selon Macadam (et la majorité des chercheurs. Voir n. 226 ci-haut), le prodige a été fait pour Taharqo dans le ventre de sa mère avant qu'elle accouche. Cependant, selon Clère (1951, p.179) et Jansen-Winkeln (2003, p.148 n.9), le prodige se produisit alors que sa mère n'était pas encore née. La signification du passage change considérablement.

²³⁷ Voir n. 212 ci-haut. Notons au passage la même erreur, au même endroit, ce qui demeure curieux.

²³⁸ Voir n. 217 ci-haut.

²³⁹ Macadam (1949, p.36) et Pierce (FHN I, p.173) traduisirent l'expression «*sn(t)=j hm.t*» par «*my sister, a woman*», alors que Clère (1951, p.179) préféra lire le titre «*soeur-épouse*», tout comme Jansen-Winkeln (2003, p.144) et Gozzoli (2008, p.485; 2009, p.245 n.24). Vinogradov (1999, p.85 n.10) fut cependant sceptique face à cette traduction, et favorisa plutôt la désignation tardive de sœur (*sn=j-hm.t*, littéralement : mon frère féminin) (cf. *Wb* III, p.77). Cette traduction a l'avantage d'éliminer toute correction au texte original et s'insère dans le contexte d'utilisation tardive de l'égyptien hiéroglyphique. Voir à ce sujet Faulkner (1972, p.300), qui mentionna son extension au copte et donna des exemples où le suffixe «*hm.t*» fut utilisé pour désigner la femme d'une espèce (l'équivalent, en anglais, du préfixe «*she*», dans «*she-wolf*») ou pour mettre l'emphasis sur la distinction entre femmes et hommes d'un même groupe. Jansen-Winkeln (2003, p.148-149 n.10), cependant, jugea cette option improbable, remarquant que la traduction de Vinogradov, possible en copte et même en démotique, serait surprenante dans un texte de moyen-égyptien. Nous l'adoptons tout de même, trouvant qu'il s'agit de la traduction la mieux défendue. Par ailleurs, il semble n'y avoir aucune indication que la demande de bénédiction concernait les enfants d'Alara. Effectivement, les futurs enfants bénis sont «*ses enfants*», non «*nos enfants*». Ceci pourrait s'expliquer par l'emphasis particulier placé sur la femme, sa descendance, et l'ascendance féminine du roi, tels que présentés dans Kawa IV, VI et la stèle d'Élection d'Aspelta. Cependant, en l'attente d'une étude approfondie sur le sujet qui puisse prouver l'existence dans le royaume de Kouch de mariages fraternels, nous adoptons une traduction plus traditionnelle.

²⁴⁰ Nous avons traduit «*r ht*» par «*sur le ventre*» dans Kawa IV (l.19), mais «*m ht*» par «*dans le ventre*» et «*dans la matrice*» dans Kawa VI (col. 22 et 23). La traduction anglaise de «*womb*» est parfaite, mais son équivalent français plus littéral d'«*utérus*» nous semblait disgracieux. Nous avons aussi mis de côté l'interprétation de Macadam (1949, p.122) selon laquelle ce passage indiquait qu'Alara et sa sœur étaient jumeaux. Plus simplement, nous croyons qu'il énonçait qu'ils avaient la même mère.

²⁴¹ Littéralement: qui n'est pas dans les cœurs. Macadam (1949, p.36), tout comme Pierce (FHN I, p.174) et Gozzoli (2008, p.485), traduisit toutefois «*unpremeditated*».

²⁴² La traduction de Pierce (FHN I, p.174), «*not disregarded by reflective people*», adoptée aussi par Gozzoli (2008, p.485), nous semble particulièrement confuse. De même, le choix de Macadam, «*not contrived by schemers*» (cf. *Wb* V 116), écarte la traduction «*not solicited by others*», plus fréquente durant la période tardive (cf. *Wb* V 102), adoptée d'ailleurs par Römer (1994, §123). Jansen-Winkeln (2003, p.144) proposa plutôt «*un prodige que personne n'avait prévu et qui ne reposait pas sur les conspirateurs*» (notre traduction), similairement à Baer (Gilula, 1977, p.296) qui traduisit «*a wonder which was not in men's hearts and not believed in by others*». Peu importe le choix de traduction, la phrase reste particulièrement difficile à interpréter et mérite d'être investiguée plus en détails.

²⁴³ L'ajout de la conjonction de subordination «*après que*» vient de Pierce (FHN I, p.174). Macadam (1949, p.36) ne la perçut pas et traduisit simplement deux phrases liées par la conjonction de coordination «*et*». Nous avons préféré la subordination à la coordination puisqu'une action semble précéder l'autre.

Établis ses enfants dans ce pays, et permets leur d'atteindre le bien²⁴⁴ et d'apparaître comme roi, comme tu l'as fait pour moi. » Il (Amon) écouta²⁴⁵ toutes ses (Alara) paroles²⁴⁶ sans tourner la tempe contre²⁴⁷ aucun de ses mots. Il a établi pour lui son fils, son semblable²⁴⁸, le Fils de Rê Taharqo, qu'il soit vivant à jamais.

²⁴⁴ Voir n. 218 ci-haut.

²⁴⁵ Voir n. 219 ci-haut.

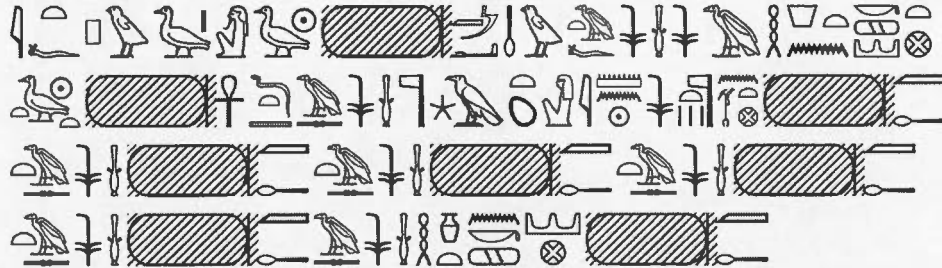
²⁴⁶ Voir n. 224 ci-haut.

²⁴⁷ Nous avons favorisé la traduction de Macadam (1949, p.36) « *and turned not away his ear from any of his words* » à celle de Pierce (FHN I, p.174) « *and did not fail to pay heed to his every word* ». Ainsi, comme le souligna Macadam (1949, p.41 n.89), les deux phrases se veulent complémentaires : Amon écouta attentivement (« *rdt m3^c r* ») toutes les paroles d'Alara, sans se détourner (« *d3t m3^c r* ») d'un seul mot. La poésie d'une telle phrase est immanquable.

²⁴⁸ Pierce ne traduisit pas « *snw=f* », préférant l'englober dans « son fils » (ou simplement par oubli). Pour sa part, Macadam (1949, p.41 n.90) rattacha « *his likeness* » à Amon. Taharqo se dit donc fils et semblable d'Amon. Vinogradov (1999, p.90 n.43) souleva l'ambiguïté du suffixe, qui peut être interprété comme désignant Amon ou Alara, puis adopta (p.91 n.50) la signification la plus logique, soit que Taharqo se disait fils d'Amon mais semblable d'Alara, qu'il émulait et à qui Amon avait tant donné et promis. Nous adoptons la même interprétation. Par ailleurs, Jansen-Winkeln (2003, p.150 n.18) souleva la possibilité d'une lecture alternative où « son fils et son frère » (et non « son fils et son semblable ») faisait référence à son neveu.

3.2. Translittération et traduction

- L. 19-21 :



*It=f pw s3=j S3 R^c [-----] m3^c hrw mwt=f sn(t)-nswt mwt-nswt hnwt Kš S3t-R^c [-----]
 nh dt mwt=s sn(t)-nswt dw3t-ntr n Imn-R^c nswt ntrw n W3st [-----] m3^c hrw mwt=s
 sn(t)-nswt [-----] m3^c hrw mwt=s sn(t)-nswt [-----] m3^c hrw mwt=s sn(t)-nswt [-----]
 m3^c hrw mwt=s sn(t)-nswt [-----] m3^c hrw mwt=s sn(t)-nswt hnwt n Kš [-----] m3^c hrw
 Son père²⁴⁹ était mon fils²⁵⁰, le Fils de Rê, [-----], juste de voix; sa mère est la sœur de
 roi, la mère de roi, la Maîtresse²⁵¹ de Kouch, la Fille de Rê [-----], qu'elle soit vivante
 à jamais; sa mère (à elle) était la sœur de roi, la Divine Adoratrice d'Amon-Rê, le roi
 des dieux à Thèbes, [-----], juste de voix; sa mère (à elle) était la sœur de roi [-----],
 juste de voix; sa mère (à elle) était la sœur de roi [-----], juste de voix; sa mère (à elle)
 était la sœur de roi [-----], juste de voix; sa mère (à elle) était la sœur de roi [-----],
 juste de voix; sa mère (à elle) était la sœur de roi, la Maîtresse de Kouch [-----], juste
 de voix.*

- L. 23 :



*Tw n(y)=k sdn n sn=k nswt-bity [I-n-r-Imn] m3^c hrw
 À toi appartient la couronne de ton frère²⁵², le roi de Haute et Basse Égypte
 [Anlamani], juste de voix.*

²⁴⁹ Mariette (1865, p.172) traduisit erronément « c'est lui, c'est mon fils ».

²⁵⁰ Maspero (1873, p.306) choisit de rendre le verbe au présent « son père, c'est mon fils », plutôt qu'au passé. Bien qu'une traduction littérale de « *it=f pw s3=j* » s'accorde à la traduction de Maspero, nous avons préféré utiliser le passé, tout comme Budge (1907, p.65), pour des raisons stylistiques et logiques : le père d'Aspelta est « justifié », donc décédé, lors de la rédaction de la stèle. Cependant, nous n'adoptons pas telle quelle sa traduction, qui omit le pronom possessif au profit d'une désignation adjectivale, traduisant « *his father was the divine son* ».

²⁵¹ Mariette (1865, p.172) et Maspero (1873, p.306) choisirent plutôt le terme « régente ». Nous avons favorisé la traduction de « maîtresse », introduite par Budge (1907, p.65) puis adoptée majoritairement par les chercheurs. L'idée d'un lien entre le titre « *hnw.t* » et la désignation d'une mère-régente est malgré tout fort intéressante et serait à explorer, particulièrement dans la mesure où plusieurs chercheurs attribuèrent à Nasalsa la régence de Kouch avant la majorité de son fils Aspelta. Cf. « 4.2. La légitimité d'Aspelta : une affaire de femmes ».

²⁵² Pour une raison obscure, Mariette (1865, p.172) comprit « C'est à toi qu'est la couronne de ton père le roi [-----], le justifié ». Maspero (1873, p.307), comme Budge (1907, p.65), corrigea l'erreur de Mariette, mais ne souleva pas l'existence du pronom possessif. Il traduisit « Tu as le diadème du frère royal, roi du haut et du bas pays, [-----] véridique ».

4. Stèle de fondation du culte mortuaire de Khaliut²⁵³

4.1. Translittération et traduction

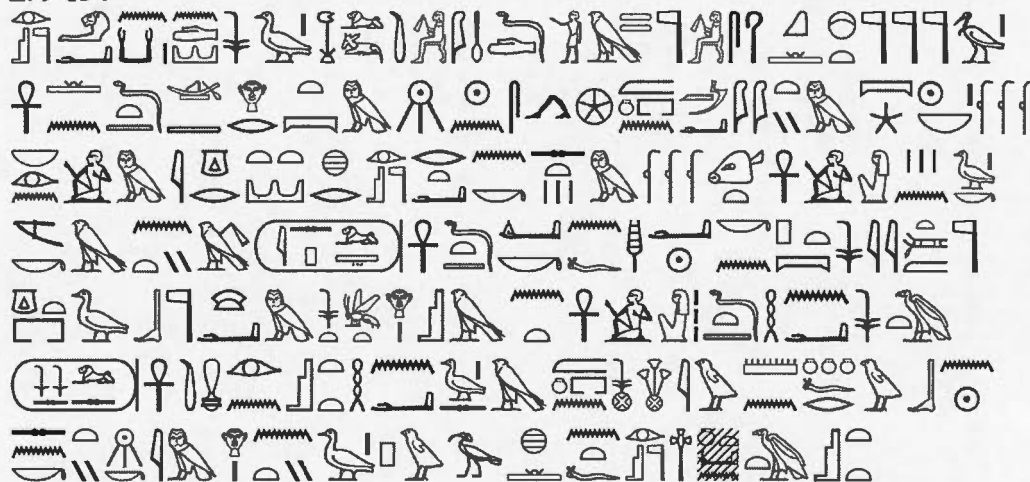
- L. 1 :



dd mdw in Wsir ḥ3ty-^c n K3-n-d s3 n nswt P-^cnh^y m3^c ḥrw Ḥ3-rw-ⁱw-^t m3^c ḥrw

Paroles dites par l'Osiris, le Prince/Maire²⁵⁴ de Kanad, le fils du roi Pi(ankh)y, juste de voix, Khaliut, juste de voix.

- L. 9-15 :



*Wsir ḥ3ty-^c n K3-n-d s3-nswt Ḥ3-rw-ⁱw-^t²⁵⁵ m3^c-ḥrw dd i Ḥr-3ḥty ntr šps ḥk3 Pšdt
b3 ^cnh n dt (d3i) ḥr(y)t m ḥrt-ḥrw ḥns dw3t²⁵⁶ m ḥnw n M3^cty m grḥ nb²⁵⁷ rnp.wt nb ḥr
n=i m Igrt ḥr Wsir rd{n}=k²⁵⁸ st m rnp.wt ḥnt ^cnh.w n s3=k mr=k nty Ḥr²⁵⁹ I-s-p-rw-
i3²⁶⁰ ^cnh dt dt²⁶¹=k n=f^cḥ^cw=k n pt nswyt Itm nst Gb ḥ^c m Nswt-bity ḥr st Ḥr nt ^cnh.w
dt ḥn^c mw.t-nswt Nn-s-rw-s²⁶² ^cnh.ti mi ḥr.n Ist ḥn^c s3=s Ḥr m ḥnw n T3wy²⁶³ iw*

²⁵³ Seule la photographie annexée à l'article de Reisner (1934) subsiste de cette stèle conservée *in situ*. Celle-ci étant de mauvaise qualité, nous avons choisi de la laisser de côté puisque la lecture de l'inscription n'est pas améliorée par son observation.

²⁵⁴ Tout en lui accordant le statut de « prince » (p.37), Reisner (1934, p.43) traduit le titre par « governor ». Pierce (FHN I, p.272) choisit plutôt le terme « count ». Nous retenons qu'il s'agit d'une désignation du pouvoir politique qu'il exerçait sur la région.

²⁵⁵ Reisner (1934, p.43) lut plutôt le nom Ḥ3liwt. Suivant notre incapacité à visualiser la stèle directement, nous ne pouvons expliquer les différences de traduction des noms entre Reisner et Pierce.

²⁵⁶ Reisner (1934, p.43) translittéra plutôt d3-t; voir n. 257 ci-bas.

²⁵⁷ Reisner (1934, p.43) proposa R^c-nb, qui ne modifie en rien le sens de l'expression.

²⁵⁸ Reisner (1934, p.43) choisit plutôt de translittérer « rdy-t-n=k ».

²⁵⁹ Reisner (1934, p.43) translittéra « mry=k ḥr nty byk (?) ».

²⁶⁰ Reisner (1934, p.43) translittéra Isplṯ3.

²⁶¹ Reisner (1934, p.43) translittéra rdy=k.

²⁶² Reisner (1934, p.43) translittéra Nnsls.

mn.w=f r wbn snkty²⁶⁴ = k im hr nty s3 pw 3h n it=f Wsir ndty mw.t=f Ist

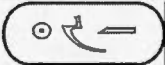



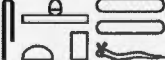

L'Osiris, le gouverneur de Kanad, le fils de roi Khaliut, juste de voix, dit : « O Horakhty, noble dieu, souverain de l'Ennéade, ba vivant pour l'éternité, qui traverse le ciel à tous les jours et qui parcourt la Douat à l'intérieur de la salle des deux Maât²⁶⁵ à toutes les nuits. Toutes les années faites pour moi dans le Domaine des Morts devant Osiris, puisses-tu les permettre en années devant les vivants pour ton fils que tu aimes, l'Horus Aspelta, qu'il soit vivant à jamais. Puisses-tu lui donner ta durée de vie au ciel, la royauté d'Atoum, le trône de Geb, d'apparaître en tant que roi de Haute et Basse Égypte sur le trône d'Horus des vivants éternellement, avec la mère de roi Nasalsa, qu'elle vive, comme Isis a fait avec son fils Horus dans les Deux-Terres. Ses monuments (sont diffusés) aussi loin que tes rayons brillent, car c'est ton fils qui est bénéfique pour son père Osiris, le protecteur de sa mère Isis.

²⁶³ Reisner (1934, p.43) translittéra *šm'w mhw*

²⁶⁴ Pierce (*FHNI*, p.273) ajouta qu'il s'agit de l'écriture « *snkty* » désignant « *stwt* ».

²⁶⁵ Reisner (1934, p.43, n.7) corrigea à « *the righteous ones = the glorified dead* », traduisant donc la phrase comme suit : « *and goes through the Underworld among the righteous dead every night* ».








ANNEXE B – TITULATURE DES ROIS NUBIENS

Roi	Nom	Source (si titulature variable)	Transcription hiéroglyphique	Translittération	Traduction
Kashta	Nom de trône	Stèle d'Éléphantine (JE41013); potentiellement sur un fragment de faïence trouvé dans Ku. 1 (19-3-537)		<i>Ny-M3^ct-R^c</i>	Celui qui appartient à la justice/l'ordre de Rê
	Nom Fils de Rê	Collier inscrit au nom du roi Kashta et de la reine Ty (MFA 1992.312); statuette d'Amenirdis I ²⁶⁶ (BM46699)		<i>K3-š-t3</i>	Kashta
		Égide de Mout en bronze (inconnu)		<i>K3-š-t</i>	
Piye ²⁶⁷	Nom d'Horus	Stèle de l'an 3 de Napata ²⁶⁸ (Khartoum 1851)		<i>K3-nht h^c-m-Npt</i>	Taureau victorieux qui apparaît à Napata
		Autel de Gebel Barkal		<i>shtp-t3wy=fy</i>	Celui qui satisfait ses Deux-Terres
		Stèle de la Victoire (JE48832); PLeiden F 1942/5; stèle de Dakhla de l'an		<i>Htp-m-niwt.f</i>	Celui qui réside dans sa ville






²⁶⁶ Produit après la mort de Kashta, par sa fille la DAA Amenirdis I. Il est d'ailleurs souvent nommé sur ses monuments et la graphie de son nom se conforme généralement à celle-ci. Pour une liste complète, voir Jansen-Winkeln (2009, p.258ff).

²⁶⁷ Nous avons choisi de laisser de côté la stèle du Louvre C100, compte tenu de son identification controversée. Nous penchons d'ailleurs vers l'opinion qu'elle ne provient pas de Piye, tout comme Yoyotte (1989, p.120) et Leahy (1992, p.239).

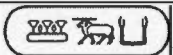


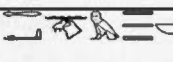






²⁶⁸ Les noms furent arasés puis restaurés par un roi ultérieur.

		24			
		Temple B501 de Gebel Barkal; obélisque de Letti (Khartoum 426)		<i>K3-nht h^c-m-Wst</i>	Taureau victorieux qui apparaît à Thèbes
		Obélisque de Letti (Khartoum 426)		<i>K3-t3wy=fy</i>	Taureau de ses Deux-Terres
Nom de Nebty		Stèle de l'an 3 de Napata (Khartoum 1851)		<i>W3h-nsyt mi-R^c-m-pt</i>	Qui établit durablement la royauté [sur terre] comme Rê dans le ciel
		Obélisque de Letti (Khartoum 426)		<i>Hk3-Kmt</i>	Souverain d'Égypte
				<i>K3</i>	Taureau (Ka)
Nom d'Horus d'Or		Stèle de l'an 3 de Napata (Khartoum 1851)		<i>Dsr-h^c Shm-phity</i>	Radieux d'apparition, imposant de vigueur
Nom de trône		Stèle de l'an 3 de Napata (Khartoum 1851) ²⁶⁹ ; colonne, mur et abaque du temple d'Amon à Gebel Barkal (B502); autel du temple d'Amon à Gebel Barkal (B520); statuette de		<i>Wsr-M3^c-R^c</i>	Puissante est la justice de Rê

²⁶⁹ Cartouche arasé.

		Bastet en bronze (Louvre E3915).			
		Obélisque de Letti (Khartoum 426)		<i>Hk3-Kmt</i>	Souverain d'Égypte
			[Inconnu]	<i>Nbtj k3...</i>	[Inconnu]
		Mur (B501) du temple d'Amon de Gebel Barkal; abaque (B801) du temple d'Amon de Gebel Barkal; bloc de granit noir de Méroé		<i>Snfr-R^c</i>	Celui que Rê rend parfait
	Nom Fils de Rê	Tous (souvent avec ajout d'épithètes)		<i>P-(^cnḥ)-y</i>	Piye
Shabaqo	Nom d'Horus	Cf. Jansen-Winkel 2009, p.1-38.		<i>Sbk-t3wy</i>	Celui qui bénit les Deux-Terres
	Nom de Nebty				
	Nom d'Horus d'Or				
	Nom de trône		 270	<i>Nfr-k3-R^c</i>	Parfait est le ka de Rê

²⁷⁰ Le son « ka » peut être représenté par le taureau (Gardiner E1) ou par le signe du ka (Gardiner D28), comme c'est généralement le cas suivant l'homonymie des deux mots en égyptien. De plus, certaines variantes orthographiques placent le signe « nfr » à l'intérieur des bras du signe « ka », par exemple les scarabées de Shabaqo retrouvés dans la nécropole de Sanam.

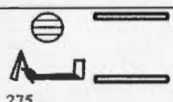
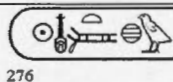




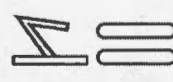
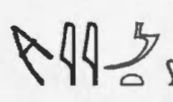
	Nom Fils de Rê		 271	<i>Šbk</i>	Shabaqo	
Shebitku	Nom d'Horus	Cf. Jansen- Winkeln 2009, p.39-53.		<i>Dd-h^cw</i> ²⁷²	Stable d'apparence	
				<i>K3-nht h-m- Wst</i>	Taureau puissant, qui apparaît à Thèbes	
	Nom de Nebty			<i>ʿ3-šfit-m- t3w-nb(w)</i>	Celui dont le renom est grand dans tous les pays	
				<i>Sh^cy-M3^ct- mry-T3wy</i>	Celui qui démontre l'équité, aimé des Deux- Terres	
	Nom d'Horus d'Or			<i>ʿ3-hpš hwi- pdt-9</i>	Celui dont la puissance est grande qui terrasse les Neuf Arcs (les ennemis)	
				<i>Hrw-hr- nhtw</i>	Satisfait par la victoire	
	Nom de trône			<i>Dd-k3w- R^c</i> ²⁷³	Stables sont les ka de Rê	
Nom Fils de Rê			<i>Šbtk</i>	Shebitku		
Taharqo	Nom d'Horus	Cf. Spalinger 1978, p.44-47); Török 1997b,	 274	<i>K3-h^cw</i>	Celui dont les apparences sont	

²⁷¹ Le son « sha » peut être représenté par le fourré de papyrus (Gardiner M8) ou simplement par le bassin « š » (Gardiner N37).

²⁷² Variantes: *dd-h^c* et *dd-h^c.t*.

²⁷³ Variante: *dd-k3-R^c*. De plus, comme ce fut le cas pour Shabaqo, une variante orthographique de *dd-h^c-R^c* place le pilier Djed à l'intérieur des bras du ka, notamment sur un scarabée de Sanam.

²⁷⁴ Le poussin (Gardiner G43) peut aussi remplacer l'homme à bras ouverts (Gardiner A28).






	Nom de Nebty	p.139-142; Jansen-Winkel 2009, p.54-189.			glorieuses
	Nom d'Horus d'Or		 275	<i>Hw-t3wy</i>	Protecteur des Deux-Terres
	Nom de trône		 276	<i>Hw-Nfrtm-R^c</i>	Celui qui est protégé de Nefertum et Rê
	Nom Fils de Rê			<i>T3hrk</i>	Taharqo
Tanou-tamani	Nom d'Horus	Cf. Jansen-Winkel 2009, p.229-244.		<i>w3h-mrwt</i>	Celui dont l'amour perdure
	Nom de Nebty		[Inconnu]		
	Nom d'Horus d'Or				
	Nom de trône			<i>b3-k3-r^c</i>	Glorieux est le Ka de Rê
	Nom Fils de Rê			<i>T3-nt-Imn</i>	Tanoutamani
Atlanersa	Nom d'Horus	Cf. Dunham-Macadam 1949, pl.15.		<i>Grg-t3wy</i>	Fondateur des Deux-Terres
	Nom de Nebty			<i>Mry-m3^ct</i>	Aimé de Maat

²⁷⁵ Le bras avec flagellum (Gardiner D43) peut aussi être remplacé par le poussin (Gardiner G43).

²⁷⁶ Nefertum peut aussi être écrit par la combinaison du signe désignant le cœur et la trachée (Gardiner F35) et du traineau (Gardiner U15). De plus, l'écriture phonétique de *hw* (Gardiner Aa1 + G43) peut être remplacée par le bras et flagellum (Gardiner D43).

	Nom d'Horus d'Or			<i>Smn-hpw</i>	Qui maintient les lois
	Nom de trône			<i>Hw-k3-R^c</i>	Protecteur du ka de Rê
	Nom Fils de Rê			<i>Itl-nr-s^c</i>	Atlanersa
Senka-manisken	Nom d'Horus	Cf. Dunham-Macadam 1949, pl.16.		<i>Sh(r)-T3wy</i>	Qui satisfait les Deux-Terres
	Nom de Nebty			<i>[H^c]-hr-M3^ct</i>	Qui apparaît en justice
	Nom d'Horus d'Or			<i>Wsr-phty</i>	Dont la force est puissante
	Nom de trône			<i>Shpr.n-R^c</i>	Que Rê a créé
	Nom Fils de Rê			<i>Sn-k3-Imn-skn</i>	Senka-manisken
Anlamani	Nom d'Horus	Cf. Dunham-Macadam 1949, pl.15.		<i>K3 nht h^c m m3^ct</i>	Taureau puissant, qui apparaît grâce à Maât
	Nom de Nebty			<i>S^cnht ibw t3wy</i>	Qui vivifie les cœurs des Deux-Terres
	Nom d'Horus d'Or			<i>Hr(y) hr m3^ct</i>	Qui est satisfait à cause de Maât
	Nom de trône			<i>^cnht k3 r^c</i>	Vivant est le ka de Rê / la vie du ka de Rê

²⁷⁷ Peut être écrit avec ou sans le complément phonétique « r » de *hpr*.

	Nom Fils de Rê			<i>Inl-Imn</i>	Anlamani
Aspelta	Nom d'Horus	Cf. Dunham- Macadam 1949, pl.15.		<i>Nfr-h^c</i>	Dont l'apparition est parfaite
	Nom de Nebty				
	Nom d'Horus d'Or			<i>Wsr-ib</i>	Fort de cœur
	Nom de trône			<i>Mry-k3-R^c</i>	Aimé du ka de Rê
	Nom Fils de Rê			<i>Is-pl-t3</i>	Aspelta

LISTE DES RÉFÉRENCES ET BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS, William Yewdale. 1977. *Nubia. Corridor to Africa*. Londres : Allen Lane, 797p.
- ALTENMÜLLER, Hartwig. 1975. « Denkmal memphitischer Theologie », dans *LÄ I*, sous la dir. de W. Helck et W. Westendorf. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, pp. 1065-1069.
- APELT, Dietlind. 1990. « Bemerkungen zur Thronfolge in der 25. Dynastie », dans *Studia in honorem Fritz Hintze*, sous la dir. de F. Hintze, Berlin : Akademie-Verlag, p.23-31.
- ASSMANN, Jan. 2003. *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Cambridge : Harvard University Press, 513p.
- AYAD, Mariam. 2009. *God's Wife, God's Servant : The God's Wife of Amun (c.740-525 BC)*. Londres : Routledge, 216p.
- BAKR, M.I. 1983. *Ancient History of the Sudan*, Le Caire.
- BANYAI, Michael. 2013. « Ein Vorschlag zur chronologie der 25. Dynastie in Ägypten », *JEH* 6, pp.46-129.
- BARTA, Winfried. 1972. « Der Epilog der Götterlehre von Memphis », *MDAIK* 28, p.79-84.
- BECKERATH, Jürgen von. 2001. « Zur XXV. Dynastie », *SAK* 29, pp.1-6.
- BECKERATH, Jürgen von. 1999 (1984). *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*. Mainz am Rhein : Philipp von Zabern, 314p.
- BELL, Lanny. 1985. « Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka », *JNES* Vol. 44, No. 4, pp. 251-294.
- BILOLO, Mubabinge. 1988. *Le créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne : approche synoptique du "Document philosophique de Memphis" et du "Grand hymne théologique" d'Echnaton*. Kinshasa: Publications Universitaires Africaines, 352p.
- BONHÊME, Marie-Ange. 1987. *Les noms royaux dans l'Égypte de la troisième période intermédiaire*. Le Caire : IFAO, 297p.
- BONNAMY, Yvonne et Ashraf-Alexandre SADEK. 2010. *Dictionnaire des hiéroglyphes*. Paros : Actes Sud, 986p.
- BONNET, Charles et Dominique VALBELLE. 2003. « Un Dépôt de statues royales du début du VI^e siècle av. J.-C. à Kerma », *CRAIBL*, 147^e année, N° 2, pp. 749-771.

- BONNET, Charles et Dominique VALBELLE. 2005. *Des Pharaons venus d'Afrique. La Cachette de Kerma*. Paris : Éditions Citadelles & Mazenod, 215p.
- BRADLEY, Rebecca J. 1982. « Varia from the City of Meroe », dans *Meroitic Studies : Proceedings of the Third International Meroitic Conference, Toronto, 1977*, sous la dir. de N. B. Millet and A. L. Kelley, Berlin : Akademie-Verlag, pp.163-170.
- BRAND, Peter. 2010. « Reuse and Restoration », dans *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, sous la dir. de W. Wendrich, En ligne <<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002311q4>>, Consulté le 3 août 2015.
- BREASTED, James Henry. 1924 (1906). *Ancient Records of Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 5 vol.
- BREASTED, James Henry. 1937 (1909). *A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest*. New York : Charles Scribner's Sons, 612p.
- BREYER, Francis. 2003. *Tanutamani. Die Traumstele und ihr Umfeld*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 545p.
- BROEKMAN, Gerard P. F., R.J. Demarée et O.E. Kaper. 2009. *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st - 24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25-27 October 2007*. Leuven : Peeters. 457p.
- BROEKMAN, Gerard P. F. 2010. « Libyan Rule over Egypt. The Influence of the Tribal Background of the Ruling Class on Political Structures and Developments during the Libyan Period in Egypt », *SAK* 39, pp.85-99.
- BRUGSCH, Henry. 1881. *A History of Egypt under the Pharaohs*. Londres : J. Murray, 2 vol.
- BUDGE, A. E. Wallis. 1907. *The Egyptian Sudan : Its History and Monuments*. Londres : Kegan Paul, 2 vol.
- BURSTEIN, Stanley. 2009 (1997). *Ancient African Civilizations: Kush and Axum*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 190p.
- BUZON, Michele Rose. 2004. *A Bioarchaeological Perspective on State Formation in the Nile Valley*, Thèse de doctorat (Anthropologie), Université de Santa Barbara, Californie, 171p.
- CAMINOS, Ricardo A. 1964. « The Nitocris Adoption Stela », *JEA* 50, pp.71-101.
- CARTER, Howard et Gaston MASPERO. 1903. « Report of Work Done in Upper Egypt (1902-1903) », *ASAE* 4, pp.171-180.

- CERNY, Jaroslav. 1954. « Cosanguineous Marriages in Pharaonic Egypt », *JEA* 40, pp.23-29.
- CLÈRE, Jean-Jacques. 1951. « [Compte-rendu] The Temples of Kawa. I The Inscriptions de M. F. Laming Macadam », *BiOr* 8, pp.174-180.
- CLÈRE, Jean-Jacques. 1953. « Les noms de parenté en ancien égyptien », *Comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitique*, v. 6, pp.35-36.
- DALLIBOR, Klaus. 2005. *Taharqo - Pharao aus Kusch. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur des 25. Dynastie*. Berlin : Achet Verlag. 258p.
- DARNELL, John C. 2010. « Opet Festival », dans *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, sous la dir. de J. Dieleman et W. Wendrich. En ligne <<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025n765>>. Consulté le 12 juillet 2015.
- DEPUYDT, Leo. 2001. « Glosses to Jerome's Eusebios as a Source for Pharaonic History », *CdE* 76 (151), pp.30-47.
- DESANGES, Jehan. 1968. « Vues grecques sur quelques aspects de la monarchie méroïtique », *BIFAO* 66, pp.89-104.
- DESROCHES NOBLECOURT, Christiane. 2002. *La reine mystérieuse Hatchepsout*. Paris : Pygmalion, 501p.
- DIXON, D. M. 1964. « The Origin of the Kingdom of Kush (Napata-Meroe) », *JEA* 50, pp. 121-132.
- DODSON, Aidan. 2002. « The Problem of Amenirdis II and the Heirs to the Office of God's Wife of Amun during the Twenty-Sixth Dynasty », *JEA* 88, pp.179-186.
- DODSON, Aidan. 2012. *Afterglow of Empire : Egypt from the Fall of the New Kingdom to the Saite Renaissance*. Le Caire / New York : American University in Cairo Press, 343p.
- DUNHAM, Dows et Miles Frederick Laming MACADAM. 1949. « Names and Relationships of the Royal Family of Napata », *JEA* 35, pp. 139-149.
- DUNHAM, Dows et Jozef M.A. Janssen. 1960. *Second Cataract Forts. Vol 1 : Semna Kumma*. Boston : Museum of Fine Arts.
- DUNHAM, Dows. 1946. « Notes on the History of Kush 850 B. C.-A. D. 350 », *AJA* 50, pp. 378-388.

- DUNHAM, Dows. 1947. « Outline of the Ancient History of the Sudan, Part V », *SNRec* 28, pp.1–10.
- DUNHAM, Dows. 1950-1963. *The Royal Cemeteries of Kush*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press for the Museum of Fine Arts, 5 vol.
- DUNHAM, Dows. 1970. *The Barkal Temples*. Boston : Museum of Fine Arts, 124p.
- EIDE, Tormod *et al.* 1994-2000. *Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region Between the 8th century BC and the 6th century AD*. Bergen : Klassisk institutt, Universitetet i Bergen, 4 Vol.
- EMERY, Walter B. 1965. *Egypt in Nubia*. Londres : Hutchinson & Co, 264p.
- EPIGRAPHIC SURVEY, The. 1940. *Medinet Habu IV. Festival Scenes of Ramesses III*. Chicago: OIP.
- FAULKNER, R. O. 1953. « Egyptian Military Organization », *JEA* 39, pp.32–47.
- FAULKNER, R. O. 1972. « *Hmt* 'Woman' as a Feminine Suffix », *JEA* 58, p.300.
- FAULKNER, R. O. 1991 (1962). *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford : Griffith Institute, 327p.
- FRAME, Grant. 1999. « The Inscription of Sargon II at Tang-I Var », *Or* 68, pp. 31–57.
- GARDINER, Alan. 1961. *Egypt of the Pharaohs : An Introduction*. Oxford : Clarendon, 461p.
- GARSTANG, John, Archibald H. SAYCE et Francis Llewellyn GRIFFITH. 1911. *Meroë, the City of the Ethiopians; Being an Account of a First Season's Excavations on the Site, 1909-1910*, Oxford : Clarendon Press, 94p.
- GEERTZ, Clifford. 1964. « Ideology as a Cultural System », dans *Ideology and Discontent*, sous la dir. de David Apter, New York: Free Press, pp. 47–76.
- GILULA, Mordechai. 1977. « Egyptian NHT = Coptic NAḤTE, « to believe », *JNES* 36, n. 4, pp.295-296.
- GOEDICKE, Hans. 1972. « Review of : The Barkal Temples by Dows Dunham », *AJA* 89, p.89.
- GOEDICKE, Hans. 1998. *Pi(ankh)y in Egypt: A Study of the Pi(ankh)y Stela*. Baltimore : Halgo, 227p.
- GOZZOLI, Roberto B. 2001. « The Triumphal Stela of Piye as Sanctification of a King »,

GM 182, pp.59-67.

- GOZZOLI, Roberto B. 2003a. « Piye imitates Thutmose III: Trends in a Nubian Historiographical Text of the Early Phase », dans *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century. Volume 3 : Language, Conservation, Museology*, sous la dir. de Zahi Hawass, Le Caire : American University in Cairo Press, pp.204-212.
- GOZZOLI, Roberto B. 2003b. « Continuité et changement dans les inscriptions royales égyptiennes du premier millénaire av. J.-C. », dans *Évènement, récit, histoire officielle : l'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques*, sous la dir. de Michel Baud et Nicolas Grimal, Paris : Éditions Cybèle, pp.209-237.
- GOZZOLI, Roberto B. 2006. *The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (ca. 1070-180 BC) : Trends and Perspectives*. Londres : Golden House Publications, 397p.
- GOZZOLI, Roberto B. 2008. « Royal Sisters and Royal Legitimization in the Nubian Period (c. 760-300 BC): Taharqo's Kawa Stelae as a Paradigm », dans *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies Warsaw University, 27 August - 2 September 2006, Part Two. Session Papers*, sous la dir. de W. Godlewski and A. Łajtar, Warsaw: Polish Centre of Mediterranean Archaeology, pp. 483-94.
- GOZZOLI, Roberto B. 2009. « Kawa V and Taharqo's byAwT: Some Aspects of Nubian Royal Ideology », *JEA* 95, pp.235-248.
- GOZZOLI, Roberto B. 2010. « Old Formats, New Experiments and Royal Ideology in the Early Nubian Period (ca. 721-664 BCE) », dans *Egypt in Transition : Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*, sous la dir. de Ladislav Bareš, Prague : Czech Institute of Egyptology, pp.183-207.
- GRAEFE, Erhart. 1994. « Der autobiographische Text des Ibi, Obervermögensverwalter der Gottesgemahlin Nitokris auf Kairo JE 36158 », *MDAIK* 50, pp.85-99.
- GRIMAL, Nicolas. 1981a. *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire (JE48862 et 47086-47089)*. Le Caire : MIFAO, Études sur la propagande royale égyptienne I. 364p.
- GRIMAL, Nicolas. 1981b. *Quatre stèles napatéennes au musée du Caire. JE 48863-48866*. Le Caire : MIFAO, Études sur la propagande royale égyptienne II. 115p.
- GRIMAL, Nicolas. 1994 (1988). *A History of Ancient Egypt*. Oxford : Blackwell. 518p.
- HABACHI, Labib. 1977. « Mentuhotep, the Vizier and Son-in-Law of Taharqa », dans *Ägypten und Kusch. Festschrift F. Hintze*, sous la dir. de E. Endesfelder et al., Berlin : Akademie-Verlag, pp.165-170.

- HAKEM, Ahmed M. Ali. 1975. « The City of Meroe and the Myth of Napata », *Adab: The Journal of the Faculty of Arts, University of Khartoum* 2.3, pp.119-134.
- HALL, Harry Reginald Holland. 1925. « The Ethiopians and Assyrians in Egypt », dans *Cambridge Ancient History III*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.270-288.
- HALLOF, Jochen. 2012. « Die nubischen Königsmacher », dans "Die Männer hinter dem König": 6. Symposium zur ägyptischen Königsideologie/6th Symposium on Egyptian Royal Ideology Iphofen, 16.-18. Juli 2010, sous la dir. de H. Beinlich, Wiesbaden : Harrassowitz, pp.47-52.
- HAWARY, Amr el. 2009. « Macht der Inszenierung - Inszenierung als Macht: zwei "literarische" Zeugnisse der 25. Dynastie und die ägyptologische Grundsatzdebatte um Literatur/Kulturwissenschaft », dans *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I: Der Fall Ägypten*, sous la dir. de H. Roeder, München: Fink, pp.335-350.
- HAWARY, Amr el. 2010. *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*. Fribourg: Academic Press, 499p.
- HEIDORN, Lisa A. 1994. « Historical Implications of the Pottery from the Earliest Tombs at El Kurru », *JARCE* 31, pp. 115-131.
- HINTZE, Fritz. 1959. *Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfertafeln aus den Pyramiden von Meroe*. Berlin : Akademie-Verl., 71p.
- HOFMANN, Inge. 1971. *Studien zum meroitischen Königtum*. Bruxelles : Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 90p.
- HOFMANN, Inge. 1978. *Beiträge zur meroitischen Chronologie*. St-Augustin : Institut Anthropos, 248p.
- HOFFMEIER, J. K. 2003. « Egypt's Role in the Events of 701 BC in Jerusalem », dans *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, sous la dir. de A.G. Vaughn et A. E. Killebrew. Atlanta: The Society of Biblical Literature, pp.219-234.
- IDRISS, Hassan Hussein et Eleonora KORMYSHEVA. 2006. *Gods and Divine Symbols of the Ancient Sudanese Civilisation. Catalogue of the Sudan National Museum in Khartoum*. Moscow: Russian Academy of Sciences, 304p.
- IVERSEN, Erick. 1990. « The Cosmogony of the Shabaka Text », dans *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*. Vol. 1, sous la dir. de Sarah Israelit-Groll, Jerusalem : Magnes Press, pp.485-493.

- JAMES, Peter, *et. al.* 1991. *Centuries of Darkness: A Challenge to the Conventional Chronology of Old World Archaeology*. Londres : Jonathan Cape, 434p.
- JANSEN-WINKELN, Karl. 1996. *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit*. Wiesbaden : Harrassowitz, 556p.
- JANSEN-WINKELN, Karl. 2003. « Alara und Taharka: zur Geschichte des nubischen Königshauses », *Or* 72, pp.141-158.
- JANSEN-WINKELN, Karl. 2005. « Die Entwicklung der genealogischen Informationen nach dem Neuen Reich », dans *Genealogie. Realität und Fiktion von Identität*, sous la dir. de M. Fitzenreiter, Londres : Golden House Publications, pp.137-145.
- JANSEN-WINKELN, Karl. 2006. « The Chronology of the Third Intermediate Period : Dyns. 22-24 », dans *Ancient Egyptian Chronology*, sous la dir. d'E. Hornung, R. Krauss et D. Warburton. Leiden / Boston: Brill, pp.234-264.
- JANSEN-WINKELN, Karl. 2007. *Inschriften der Spätzeit. Vol. 2, Die 22.-24. Dynastie*. Wiesbaden : Harrassowitz, 536p.
- JANSEN-WINKELN, Karl. 2009. *Inschriften der Spätzeit. Vol. 3, Die 25. Dynastie*. Wiesbaden : Harrassowitz, 619p.
- JUNGE, Friedrich. 1973. « Zur Fehlдатierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit », *MDAIK* 29, pp.195-204.
- JUNKER, Hermann. 1940. *Die Götterlehre von Memphis*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 77p.
- JURMAN, Claus. 2009. « From the Libyan Dynasties to the Kushites in Memphis. Historical Problems and Cultural Issues », dans *The Libyan Period in Egypt : Historical Studies into the 21st-24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25–27 October 2007*, sous la dir. de G.P.F. Broekman, R.J. Demarée et O.E. Kaper, Leuven : Peeters, pp.113-138.
- KAHN, Dan'el. 2001. « The Inscription of Sargon II at Tang-i Var and the Chronology of Dynasty 25 », *Or* 70, pp.1-18.
- KAHN, Dan'el. 2004. « Taharqa, King of Kush and the Assyrians », *JSSEA* 31, pp.109-128.
- KAHN, Dan'el. 2005. « The Royal Succession in the 25th Dynasty », *MittSAG* 16, pp.143-163.
- KAHN, Dan'el. 2006a. « Divided Kingdom, Co-Regency, or Sole Rule in the Kingdom(s) of Egypt-and-Kush? », *ÄgLev* 16, pp.275-291.

- KAHN, Dan'el. 2006b. « Tefnakht's "Letter of Submission" to Piankhy », *BzS* 9, pp.45-61.
- KAHN, Dan'el. 2009. « The Transition from Libyan to Nubian Rule in Egypt: Revisiting the Reign of Tefnakht », dans *The Libyan Period in Egypt : Historical Studies into the 21st-24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25-27 October 2007*, sous la dir. de G.P.F. Broekman, R.J. Demarée et O.E. Kaper, Leuven : Peeters, pp.139-148.
- KAHN, Dan'el. 2012. « The Queen Mother in the Kingdom of Kush: Status, Power and Cultic Role », dans *TESHURA LE-ZAFRIRA: Studies in the Bible, the History of Israel, and the Ancient Near East Presented to Zafira Ben-Barak of the University of Haifa*, sous la dir. de M. I. Gruber *et al.*, Beer Sheva: Ben-Gurion University Press, pp.61-68.
- KAMMERZELL, Frank. 1986. « Die Wahl des Meroitischen Königs Aspelta », dans *Ägyptische Prophetien und Orakel (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, II/1: Religiöse Texte. Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina)*, sous la dir. de F. Kammerzell, Gütersloher : Verlagshaus Gerd Mohn, pp.117-122.
- KEES, H. 1958. *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom neuen Reich bis zur Spätzeit*. Leiden: Brill, 52p.
- KENDALL, Timothy. 1982. *Kush: Lost Kingdom of the Nile. A loan exhibition from the Museum of Fine Arts, Boston*. Brockton: Brockton Art Museum, 64p.
- KENDALL, Timothy. 1994. « A New Map of the Gebel Barkal Temples », dans *Études nubiennes : Conférence de Genève. Actes du VII^e Congrès international d'études nubiennes 3-8 septembre 1990, vol. 2 — Communications*, sous la dir. de C. Bonnet, Genève : Bonnet, pp.139-145.
- KENDALL, Timothy. 1999. « The Origin of the Napatan State : El Kurru and the Evidence for the Royal Ancestors », dans *Studien zum Antiken Sudan*, sous la dir. de S. Wenig, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.3-117..
- KENDALL, Timothy. 2008. « Why did Taharqa build his tomb at Nuri? », dans *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies Warsaw University, 27 August - 2 September 2006, Part 1. Main Papers*, sous la dir. de W. Godlewski et A. Łajtar, Warsaw : Polish Centre of Mediterranean Archaeology, pp.117-147.
- KITCHEN, Kenneth A. 1969-1990. *Ramesseide Inscriptions, Historical and Biographical (KRI)*. Oxford : B. H. Blackwell, 8 vol.
- KITCHEN, Kenneth A. 1986 (1973). *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*. Warminster: Aris & Phillips LTD, 608p.

- KITCHEN, Kenneth A. 2000. « Regnal and Genealogical Data of Ancient Egypt (Absolute Chronology 1): The Historical Chronology of Ancient Egypt. A Current Assessment », dans *The Synchronisation of Civilisations in the Eastern Mediterranean in the Second Millennium BC: Proceedings of an International Symposium at Schloss Haindorf, November 15th – 17th 1996 and at the Austrian Academy, Vienna, May 11th – 12th 1998*, sous la dir. de M. Bietak, Vienne: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp.39-52.
- KITCHEN, Kenneth A. 2006. « The Strengths and Weaknesses of Egyptian Chronology – A Reconsideration », *ÄgLev* 16, pp.293-308.
- KORMYSHEVA, Eleonora. 1994. « Das Inthronisationsritual des Königs von Meroe », dans *Ägyptische Tempel: Struktur, Funktion und Programm. Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992*, sous la dir. de R. Gundlach et M. Rochholz, Hildesheim: Gerstenberg, pp.187-209.
- KORMYSHEVA, Eleonora. 1999. « Remarks on the Position of the King's Mother in Kush », dans *Studien zum Antiken Sudan*, sous la dir. de S. Wenig, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.239-251.
- KRAUSS, Rolf. 1999. « Wie Jung ist die memphitische Philosophie auf dem Shabako-Stein? », dans *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, sous la dir. d'E. Teeter et J. A. Larson, Chicago : The Oriental Institute of the University of Chicago, pp.239-246.
- LEAHY, Anthony. 1984. « Tanutamon, Son of Shabako? », *GM* 83, pp.43-45.
- LEAHY, Anthony. 1992. « Royal Iconography and Dynastic Change - 750-525BC - The Blue and Cap Crowns », *JEA* 78, pp.223-240.
- LEAHY, Anthony. 2014. « Kushites at Abydos : The Royal Family and Beyond », dans *Thebes in the First Millennium BC*, sous la dir. d'Elena Pischikova, Julia Budka et Kenneth Griffin, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp.61-95.
- LECLANT, Jean et Jean YOYOTTE. 1952. « Notes d'histoire et de civilisation éthiopiennes. À propos d'un ouvrage récent », *BIFAO* 51, pp.1-39.
- LECLANT, Jean. 1963. « Kashta, Pharaon, en Égypte », *ZÄS* 90, pp.74-81.
- LECLANT, Jean. 1965. *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e Dynastie dite Éthiopienne*. Le Caire : IFAO, 454p.
- LECLANT, Jean. 1979. « Kuschitenherrschaft », dans *LÄ III*, sous la dir. de W. Helck et W. Westendorf. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, pp.893-901.

- LEPROHON, Ronald J. 2013. *The Great Name : Ancient Egyptian Royal Titulary*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 292p.
- LICHHEIM, Miriam. 1973-1980. *Ancient Egyptian Literature*. Berkeley : University of California Press, 3 vol.
- LOHWASSER, Angelika. 1995. « Die Darstellung der kuschitischen Krönung », dans *Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen. Hamburg 1-5, Juni 1994. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*, sous la dir. de D. Kurth. Wiesbaden : Harrasowitz Verlag, pp.163-185.
- LOHWASSER, Angelika. 2000. « Die Auswahl des Königs in Kusch », *BzS* 7, pp.85-102.
- LOHWASSER, Angelika. 2001a. « Queenship in Kush: Status, Role and Ideology of Royal Women », *JARCE* 38, pp. 61-76.
- LOHWASSER, Angelika. 2001b. *Die königlichen Frauen im antiken Reich von Kusch. 25. Dynastie bis zur Zeit des Nastasen*. Wiesbaden : Harrasowitz Verlag, 407p.
- LOHWASSER, Angelika. 2005. « Die Ahnenreihe des Aspelta », dans *Genealogie : Realität und Fiktion von Identität : Workshop am 04. und 05. Juni 2004* (IBAES 5), sous la dir. de M. Fitzenreiter, Londres : Golden House Publications, pp.147-154.
- LOHWASSER, Angelika. 2006. « Fremde Heimat. Selektive Akkulturation in Kusch », dans *Timelines. Studies in Honour of Manfred Bietak*, vol. II, sous la dir. d'E. Czerny, Leuven : Peeters, pp. 133-138.
- MACADAM, Miles Frederick Laming. 1949-1955. *The Temples of Kawa*. Oxford : Oxford University Press, 2 vol.
- MARIETTE, Auguste. 1865. « Quatre pages des archives officielles de l'Éthiopie », *RevArch* 12, pp.161-179.
- MARIETTE, Auguste. 1889. *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*. Paris : Vieveg.
- MASPERO, Gaston. 1873. « Sur la stèle de l'intronisation trouvée au Gebel Barkal », *RevArch* 25, pp.300-315.
- MAYOH, Rachael J. 2010. *Two Lands, One Ruler? The Tang-i Var Inscription and the Issue of Joint Rule in the 25th Dynasty*. Dissertation de M.A. (Ancient Egyptian Culture), Université de Swansea, 104p.
- MEFFRE, Raphaële. 2015. *D'Héracléopolis à Hermopolis. La Moyenne Égypte Durant la Troisième Période Intermédiaire (XXIe-XXIVe dynasties)*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 450p.

- MORKOT, Robert G. 1998. « The Foundations of the Kushite State. A Response to the Paper of Laszlo Török », dans *Actes de la VIII^e Conférence Internationale des Études Nubiennes. Lille 11-17 septembre 1994*, Lilles : CRIPEL 17, pp.229-242.
- MORKOT, Robert G. 1999. « Kingship and Kinship in the Empire of Kush », dans *Studien zum Antiken Sudan*, sous la dir. de S. Wenig, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.179-229.
- MORKOT, Robert G. 2000. *The Black Pharaohs. Egypt's Nubian Rulers*. Londres : The Rubicon Press, 342p.
- MORKOT, Robert G. 2003. « On the Priestly Origin of the Napatan Kings: The Adaptation, Demise and Resurrection of Ideas in Writing Nubian History », dans *Ancient Egypt in Africa*, sous la dir. de D. O'Connor et A. Reid, Londres: UCL Press, pp.151-168.
- MORKOT, Robert G. 2005. « A Kushite Royal Woman, perhaps a God's Wife of Amun », dans *Egyptian Art in the Nicholson Museum*, sous la dir. de K. Sowada et B. Ockinga. Sydney: Meditarch, pp. 147-158.
- MURNANE, William J. 1977. *Ancient Egyptian Coregencies*. Chicago : The Oriental Institute of the University of Chicago, 272p.
- MYSLIWIEC, Karol. 2000. « Fresh Currents from the African Interior: Kushites in Egypt (Dynasty 25) », dans *Twilight of Ancient Egypt. First Millennium B.C.E.*, sous la dir. de K. Mysliwiec. Ithaca : Cornell University Press, pp.68-109.
- O'CONNOR, David. 1993. *Ancient Nubia. Egypt's Rival in Africa*. Philadelphia: The University Museum of Archaeology and Anthropology, 178p.
- OSING, Jürgen. 2012. « L'élection divine du roi », dans « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte* t. II, sous la dir. de C. Zivie-Coche et I. Guerneur, Turnhout : Brepols, pp.869-886.
- OTTO, Eberhard. 1969. « Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten », *Saeculum* 20, pp.385-411.
- PAYRAUDEAU, Frédéric. 2004. « Le règne de Takelot III et les débuts de la domination koushite à Thèbes », *GM* 198, pp.79-90.
- PAYRAUDEAU, Frédéric. 2014a. « Retour sur la succession Shabaqo-Shabataqo », *NEHET* 1, pp.117-125.
- PAYRAUDEAU, Frédéric. 2014b. *Administration, société et pouvoir à Thèbes sous la XXII^e dynastie bubastite*. Le Caire : IFAO, 2 vol.
- PERDU, Olivier. 2004. « La Chefferie de Sébennytos de Piankhi à Psammétique Ier », *RdE*

55, pp.95-111.

PEUST, Carsten. 1999. *Monographien zur Ägyptischen Sprache 3. Das Napatanische. Ein ägyptischer Dialekt aus dem Nubien des späten ersten vorchristlichen Jahrtausends*. Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag, 371p.

POPE, Jeremy. 2014. *The Double Kingdom under Taharqo. Studies in the History of Kush and Egypt. c. 690-664 BC*. Leiden / Boston : Brill, 325p.

PRIESE, Karl-Heinz. 1972. « Der Beginn der kuschitischen Herrschaft in Ägypten », *ZÄS* 98, pp.16-32.

PRIESE, Karl-Heinz. 1977. « Eine verschollene Bauinschrift des frühmeroitischen Königs Aktisane (?) vom Gebel Barkal », dans *Ägypten und Kusch. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orient*, sous la dir. d'E. Endesfelder, Berlin : Akademie Verlag, pp.343-367.

PRIESE, Karl-Heinz. 1978. « The Kingdom of Kush / The Napatan Period », dans *Africa in Antiquity: The Arts of Ancient Nubia and the Sudan-The Exhibition*, New York: Brooklyn Museum, pp.75-88.

PRIESE, Karl-Heinz. 1981. « Matrilineare Erbfolge im Reich von Napata », *ZÄS* 108, pp.49-53.

RADWAN, Ali. 1999. « Concerning the Deification of the Monarch in the Empire of Kush », dans *Studien zum Antiken Sudan*, sous la dir. de S.n Wenig, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.255-272.

REDFORD, Donald B. 1985. « Sais and the Kushite Invasions of the Eighth Century BC », *JARCE* 22, pp.5-15.

REDFORD, Donald B. 1986. *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*. Mississauga : Benben Publications, 342p.

REDFORD, Donald B. 1999. « A note on the Chronology of Dynasty 25 and the Inscription of Sargon II at Tang-i Var », *Or* 68, pp.58-60.

REISNER, George Andrew. 1917. « The Barkal Temples in 1916 », *JEA* 4, pp.213-227.

REISNER, George Andrew. 1920. « Recent Discoveries in Ethiopia », *HTR* 13, pp. 23-44.

REISNER, George Andrew. 1921. « Historical Inscriptions from Jebel Barkal », *SNRec* 4, pp.59-75.

REISNER, George Andrew. 1931. « Inscribed Monuments from Gebel Barkal (I) ». *ZÄS* 66, pp.76-100.

- REISNER, Mary B. 1934. « Inscribed Monuments from Gebel Barkal (IV) », *ZÄS* 70, pp.35-46.
- REVEZ, Jean. 2000. « L'élection du roi napatéen Aspalta d'après la Stèle de l'Intronisation. Continuité et rupture avec la tradition pharaonique », *RECAPO* 9, pp.5-21.
- REVEZ, Jean. 2003. « The Metaphorical Use of the Kinship Term sn 'Brother' », *JARCE* 40, pp.123-131.
- REVEZ, Jean. 2010. « Looking at History through the Prism of Mythology. Can the Osirian Myth shed any Light on Ancient Egyptian Royal Succession Patterns? », *JEH* 3, pp. 47-71.
- REVEZ, Jean. 2014. « The Role of the King's Brothers in the Transmission of Royal Power in Ancient Egypt and Kush : A Cross-Cultural Study », dans *The Fourth Cataract and Beyond: Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies*, sous la dir. de J.R. Anderson et D.A. Welsby. Leuven – Paris – Walpole : Peeters, pp.537-544.
- RITNER, Robert K. 2008. « Libyan vs Nubian as the Ideal Egyptian », dans *Egypt and Beyond, Essays presented to Leonard H. Lesko upon his retirement from the Wilbour Chair of Egyptology at Brown University June 2005*, sous la dir. de S. E. Thompson et P. Der Manuelian, Providence: Brown University, pp. 305-314.
- RITNER, Robert K. 2009. *The Libyan Anarchy: Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period*. Atlanta : Society of Biblical Literature, 622p.
- ROBINS, Gay. 1979. « The Relationships specified by Egyptian Kinship Terms of the Middle and New Kingdoms », *CdE* 54 (108), pp.197-217.
- ROBINS, Gay. 1993. *Women in Ancient Egypt*. Cambridge : Harvard University Press, 209p.
- ROEDER, Günther. 1932. *Statuen ägyptischer Königinnen : im Anschluß an den Torso Amon-Erda II. in Sydney untersucht*. Leipzig : Hinrichs, 84p.
- ROEDER, Günther. 1961. *Der Ausklang der ägyptischen Religion mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben*. Stuttgart : Artemis Verlag, 493p.
- RÖMER, Malte. 1994. *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches : ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*. Wiesbaden : Harrassowitz, 620p.
- RYHOLT, Kim. 2008. « King Seneferka in the King-lists and His Position in the Early Dynastic Period », *JEH* 1, pp.159-173.

- SCHÄFER, Heinrich. 1908. *Urkunden des ägyptischen Altertums III : Urkunden der älteren Äthiopienkönige. Heft 2. Stele der Königswahl. Stele der Priesterinnenweihe. Bannstele. Stele des Harsijotf. Stele des Nestesen*. Leipzig : J.C. Hinrichs, 152p.
- SETHE, Kurt. 1906-1909. *Urkunden des Ägyptischen Altertums IV : Urkunden der 18. Dynastie*. Leipzig : J.C. Hinrichs, 4 vol.
- SHINNIE, Peter L. (1978) 2002. « The Origins of Meroitic Civilization », dans *The Cambridge History of Africa*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp.210-226.
- SMITH, Stuart Tyson. 2003. *Wretched Kush: Ethnic Identities and Boundaries in Egypt's Nubian Empire*. Londres / New York : Routledge, 231p.
- SOKOLOVA, Marina. 2014. « Fine Tuning of Meaning: Considerations of Some Disputable Fragments of Literary Texts », *CdE* 89 (177), pp.5-27.
- SPALINGER, Anthony. 1978. « The Foreign Policy of Egypt preceding the Assyrian Conquest », *CdE* 53 (105), pp.22-47.
- SPALINGER, Anthony. 1979. « The Military Backround of the Campaign of Piye », *SAK* 7, pp.273-301.
- TEETER, Emily. 1999. « Celibacy and Adoption among God's Wives of Amun and Singers in the Temple of Amun: A Re-Examination of the Evidence », dans *Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, sous la dir. de E. Teeter et J. A. Larson. Chicago : Oriental Institute, pp.405-414.
- THABIT, T.H. 1959. « International Relations of the Sudan in Napatan Times », *SNRec* 40, pp.19-22.
- TÖRÖK, László. 1986. *Der meroitische Staat 1. Untersuchungen und Urkunden zur Geschichte des Sudan im Altertum*, Berlin : Akademie-Verlag, 391p.
- TÖRÖK, László. 1992. « Ambulatory Kingship and Settlement History: A Study on the Contribution of Archaeology to Meroitic History », dans *Études nubiennes : Conférence de Genève. Actes du VII^e Congrès international d'études nubiennes 3-8 septembre 1990*, Vol. 1 — Communications principales, sous la dir. de C. Bonnet, Genève : Bonnet, pp.111-126.
- TÖRÖK, László. 1995. *The Birth of an Ancient African Kingdom. Kush and her Myth of the State in the First Millenium BC*. Lille : CRIPEL, 151p.
- TÖRÖK, László. 1997a. *Meroe City. An Ancient African Capital. John Gastang's Excavations in the Sudan*. Londres : The Egypt Exploration Society, 2 vol.

- TÖRÖK, László. 1997b. *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Leiden / New York / Köln : Brill, 590p.
- TÖRÖK, László. 1998. « The Emergence of the Kingdom of Kush and her Myth of the State in the First Millenium BC », dans *Actes de la VIII^e Conférence Internatides Études Nubiennes. Lille 11-17 septembre 1994*, Lille : CRIPEL, pp.203-228.
- TÖRÖK, László. 1999a. « The Origin of the Napatan State : The Long Chronology of the El Kurru Cemetery », dans *Studien zum Antiken Sudan*, sous la dir. de S. Wenig, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.149-159.
- TÖRÖK, László. 1999b. « On the Foundations of Kingship Ideology in the Empire of Kush. A Contribution to R. Morkot's Main Paper », dans *Studien zum Antiken Sudan*, sous la dir. de S. Wenig, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.273-287.
- TÖRÖK, László. 2002. *The Image of the Ordered World in Ancient Nubian Art. The Construction of the Kushite Mind (800 BC — 300 AD)*. Leiden : Brill, 525p.
- TÖRÖK, László. 2008. « From Chiefdom to 'Segmentary State'. Meroitic Studies: A Personal View », dans *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies Warsaw University, 27 August - 2 September 2006, Part One. Main Papers*, sous la dir. de W. Godlewski et A. Łajtar, Warsaw : Polish Centre of Mediterranean Archaeology, pp.149-178.
- TÖRÖK, László. 2009. *Between Two Worlds: The Frontier Region Between Ancient Nubia and Egypt (3700 BC - AD 500)*. Leiden / Boston: Brill, 605p.
- TRIGGER, Bruce G. 1976. *Nubia under the Pharaohs*. Londres : Thames and Hudson, 216p.
- VERHOEVEN, Ursula. 1998. « Amun Zwischen 25 Mannern und zwei Frauen. Bemerkungen zur Inthronisationsstele des Aspelta », dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years, Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, sous la dir. de W. Clarysse, A. Schoors, et H. Willems, Leuven : Peeters, pp.1487-1501.
- VERNUS, Pascal. 1975. « Inscriptions de la Troisième Période Intermédiaire ». *BIFAO* 75, pp.1-72.
- VERNUS, Pascal. 1995. *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*. Paris : H. Champion, 187p.
- VINCENTELLI, Irene. 2006. « Napatan Cemeteries: The Case of Hirat el Arab », dans *Acta Nubica. Proceedings of the Xth International Conference of Nubian Studies. Rome 9-14 September 2002*, sous la dir. d'I. Caneva et A. Roccati, Rome : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, pp.163-170.
- VINOGRADOV, Alexey K. 1989. « Diodorus on the Election of Kings of Meroe », dans

Studia Meroitica 1984, Proceedings of the Fifth International Conference for Meroitic Studies. Rome 1984, sous la dir. de S. Donadoni et S. Wenig, Berlin : Akademie-Verlag, pp.353-364.

VINOGRADOV, Alexey K. 1999. « "(...) their brother, the Chieftain, the Son of Rê, Alara (...)?" », *CRIPEL* 20, pp.81-94.

VINOGRADOV, Alexey K. 2006. « The Puzzles of the Dream Stele ». *BzS* 9, pp.119-154.

WELSBY, Derek A. 2002. « Kushite Buildings at Kawa », *BMSAES* 1, pp.32-45.

WELSBY, Derek A. 2014. *Kawa. The Pharaonic and Kushite Town of Gematon : History and Archaeology of the Site*, Londres : The British Museum Press, 39p.

WENIG, Steffen. 1967. *Die Frau im Alten Ägypten*. Leipzig : Edition Leipzig, 59p.

WENIG, Steffen. 1990. « Pabatma – Pekareslo – Peka-tror », dans *Studia in Honorem Fritz Hintze*, sous la dir. de F. Hintze, Berlin : Akademie-Verlag, pp.333-352.

WENTE, Edward Frank et Edmund S. MELTZER. 1990. *Letters from ancient Egypt*. Atlanta: Scholars Press, 271p.

YELLIN, Janice W. 1998. « Egyptian Religion and its Ongoing Impact on the Formation of the Napatan State. A Contribution to Laszlo Török's main paper », dans *Actes de la VIII^e Conférence Internationale des Études Nubiennes. Lille 11-17 septembre 1994*, Lille : CRIPEL, pp.243-263.

YOYOTTE, Jean. 1961. « Les vierges consacrées d'Amon thébain », *CRAIBL*, 105^e année, N. 1, pp. 43-52.

YOYOTTE, Jean. 1961 (2012). *Les Principautés du Delta au temps de l'Anarchie Libyenne*. Le Caire : IFAO, 140p.

YOYOTTE, Jean. 1989. « Pharaon Iny : un roi mystérieux du VIII^e siècle avant J.-C. », *Sociétés urbaines en Égypte et au Soudan* (CRIPEL 11), pp.113-131.

ZEISSL, Helene von. 1944. *Äthiopien und Assyrer in Ägypten. Beiträge zur Geschichte der ägyptischen "Spätzeit"*, Glückstadt : J.J. Augustin, 91p.

ZIBELIUS-CHEN, Karolina. 1997. « Theorie und Realität im Königtum der 25. Dynastie », dans *Selbstverständnis und Realität*, sous la dir. de G. Rolf. Wiesbaden : Otto Harrassowitz Verlag, pp.81-95.

ZIBELIUS-CHEN, Karolina. 1999. « Zu Entstehung und Endes eines Großreiches: Die 25. Dynastie in Ägypten », dans *Studien zum Antiken Sudan*, sous la dir. de S. Wenig, Wiesbaden: Harrassowitz, pp.700-718.

ZIBELIUS-CHEN. 2011. *"Nubisches" Sprachmaterial in hieroglyphischen und hieratischen Texten : Personennamen, Appellativa, Phrasen vom Neuen Reich bis in die napatanische und meroitische Zeit*. Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 316p.